IL PENSIERO GRECO — Vol. 1.

PLATONE

IL TIMEO

TRADOTTO

DA

GIUSEPPE FRACCAROLI

TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI
MILANO - ROMA

1906

A

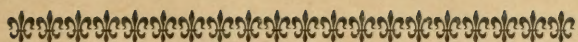
GIAMPIETRO CHIRONI

QUESTO PRIMO VOLUME

DELLA COLLEZIONE CH' EGLI IDEÒ

CON AFFETTO FRATERNO

IL TRADUTTORE

D.

Il pensiero artistico e scientifico dell'antichità classica, base di ogni cultura moderna, è oggi assai poco noto, od almeno è conosciuto imperfettamente più che generalmente non si creda.

E la ragion di questa ignoranza sta oltre che nel discredito in cui son caduti in Italia gli studî classici, nella mancanza di sufficienti mezzi di informazione sul valore assoluto di quel pensiero e sull' interesse ch'esso ancor oggi mantiene rispetto all'arte e alla vita.

Per ovviare almeno in parte a questo stato di cose, per offrire cioè agli studiosi ed alle persone colte un valido sussidio, imprendiamo questa nuova raccolta. Saranno traduzioni di opere d'arte e di poesia e traduzioni di opere filosofiche in largo senso (quelle di Platone ed Aristotele dovranno tenere il posto d'onore), ed altresì di libri di scienza quando conservino ancora

per noi un notevole interesse; saranno traduzioni di testi noti ed eventualmente di documenti da poco scoperti.

Non mancano, è vero, nella nostra letteratura buone traduzioni di testi classici. Molte di queste però, o perchè eseguite su testi scorretti o perchè fatte in tempi in cui i sussidî e gli studî adatti facevano difetto, non rispondono più allo stato attuale della cultura. Perciò, mentre cercheremo di pubblicare opere per le quali manchi ai lettori una buona interpretazione, non rifiuteremo quelle che sebben già tradotte, possano esser oggi interpretate con risultati più rispondenti alle esigenze degli studî moderni.

E se tra le versioni già note ve ne sarà alcuna che possa esser messa facilmente al corrente dei risultati della critica moderna (e saranno senza dubbio eccezioni), non le escluderemo dalla nostra raccolta. Poichè la caratteristica principale che deve avere la nostra collezione si è l'esattezza e la precisione; e non solo perchè la traduzione risponda sempre materialmente al testo, ma anche perchè essa si giovi di tutte le conquiste della critica più recente ed usufruisca del risultato delle altre scienze sussidiarie. E non occorre aggiungere che queste non saranno versioni interlineari, nè si proporranno uno scopo scolastico.

Ogni volume sarà arricchito di un'introduzione e di note, ed il testo, ove occorra, sarà discusso nei luoghi controversi, affinchè il lettore possa farsi un criterio esatto della posizione e dei limiti della questione.

La raccolta si inizia col Timeo *di Platone, tradotto dal prof. Giuseppe Fraccaroli, opera che si può dire la sintesi della filosofia platonica. Fra i volumi che speriamo di pubblicare in sèguito indichiamo: la* Politica *e la* Retorica *di Aristotele, che saranno tradotte ed illustrate, la prima dal professore Gaetano De Sanctis, la seconda dal professore Ettore Romagnoli, e le* Leggi *di Platone, alla cui traduzione attende il prof. Angelo Taccone.*

FRATELLI BOCCA.

PREFAZIONE

Il Timeo è fra tutti i dialoghi di Platone per comune riconoscimento difficilissimo, se pur non si ha da dire anzi l'opera più ostica e astrusa fra quante ce ne restano di tutta l'antica filosofia; non è perciò meraviglia se i lettori o superficiali o frettolosi passino oltre volontieri, quasi che si potesse intendere veramente nelle sue ragioni ultime il sistema platonico senza conoscere e intendere sufficentemente il Timeo, che ne è insieme e la sintesi più piena e definitiva e il necessario complemento, sia per la parte fisica, oggi invecchiata bensì ma interessante ancora di intuizioni geniali, sia per la parte metafisica, la quale è pur sempre il più mirabile volo nel mondo dell' intelligibile cui mente umana si sia mai potuta innalzare. Parve a me pertanto che il regalo più utile, che nell'attuale rinascita delle dottrine e tendenze idealistiche io potessi fare a coloro che in Italia apprezzano ed amano questi studi,

dovesse essere appunto quello di cominciare a chiarire delle opere del padre e fondatore primo dell' idealismo quella che ha più bisogno di chiarimento; e se da una parte ho da riconoscere che fui molto ardito nel presumere tanto delle mie forze, dall'altra son certo che chi sia giunto a capire quanto sono gravi e molteplici le difficoltà di una simile impresa, mi vorrà esser largo di un' indulgenza ragionevole.

Del Timeo non sono molti i commenti nè le traduzioni. In Italiano io non conosco di leggibile che la versione di Francesco Acri, pregevole bensì per più rispetti, ma oscura parecchio, sia per deficenza di note, sia perchè il traduttore si volle obbligare a certe rigide preziosità di lingua e di stile, le quali inceppano la libertà e la flessibilità del periodo, tanto necessarie a chi vuol rendere con bastante precisione un testo così vario e difficile. Anche più oscura, ancorchè per materiale esattezza lodevolissima, è la traduzione latina dello Schneider, che accompagna l'edizione Didot, mentre per lo contrario quella francese di H. Martin e quelle inglesi del Jowett e dell'Archer-Hind, quest'ultima la più recente di tutte, sono, in ragione della rispettiva lingua, anche per chiarezza eccellenti, se non fosse che spezzano e infrangono abitualmente l'architettura del periodo greco; e di necessità la dovevano infrangere, poichè nè il Francese nè l' Inglese tollera una sintassi troppo complessa. Tutte queste

versioni, oltre quella tedesca, pure assai buona, di H. Müller, ebbi costantemente sott'occhio, e spesse volte le dovetti discutere nelle mie note, non per vaghezza di segnalarne le inesattezze, le quali, quando mi parvero innocue, passai volontieri sotto silenzio, ma per guarentigia del lettore studioso, cui dovevo render ragione della differenza del mio modo d'intendere, dove o l'ambiguità dell'originale o l'autorità di questo o di quell'interprete potevano lasciare nell'animo suo qualche dubbio attendibile. — Dei commenti ho compulsato, ma non compilato, principalmente quelli ottimi del Martin e dell'Archer-Hind, e quello, questa volta men buono, dello Stallbaum, e degli antichi il falso Timeo, Proclo e Calcidio. Del resto, non tanto ai commenti singoli e pochi io dovevo attingere gli schiarimenti per il mio lavoro, quanto piuttosto agli storici della filosofia in ispecial modo e agli illustratori dei principî fondamentali della dottrina platonica, i nomi dei quali sono indicati al loro luogo, sia nei prolegomeni, sia nelle note.

Questi i sussidi di cui ho usato. Quanto all'esecuzione del mio còmpito, mi sono proposto la maggior sobrietà e la maggiore esattezza. Chi volesse confrontare la mia versione col testo può adoperare un'edizione qualsiasi, poichè all'infuori delle questioni ortografiche e affatto formali, quando c'è una variante che possa offrire per il senso una anche lieve diversità, io di regola

la ricordo e la discuto. Non ho fatto una traduzione interlineare, ma ho inteso di fare una traduzione leggibile, pur seguendo il testo quanto più da vicino la lingua italiana lo potea comportare. Platone è fuor d'ogni dubbio il più perfetto stilista greco, il che vuol dire il più perfetto stilista di quanti mai furono, e una buona traduzione di Platone, anche per l'affinità sintattica delle due lingue, dovrebbe essere insieme un buon esemplare di stile italiano. Presumo io tanto del mio lavoro? No affatto. La novità e la difficoltà estrema delle cose che aveva da dire condusse questa volta il filosofo a delle durezze che sono ignote, o quasi, agli altri suoi dialoghi; e se la lingua greca, con tutta la sua signorile dovizia morfologica e sintattica, fu strumento indocile nelle mani dell'autore, peggio dovea riuscire la prova alla relativa povertà di una lingua moderna, e sia pur questa la lingua italiana, che di tutte le lingue culte attuali è senza dubbio lo strumento più acconcio a rappresentare ogni sfumatura di pensiero. Or non potendo io riuscire in tutto sufficentemente, mi proposi innanzi a ogni cosa ottenere almeno ciò che nel caso nostro importava di più, la chiarezza, quella chiarezza relativa, si intende, che l'argomento ammetteva. Così ho dovuto, per esempio, fare un uso più ristretto dell'anacoluto; ho dovuto spezzare anch' io qualche periodo troppo lungo; ho dovuto più volte invertire l'ordine delle parole,

sciogliere parecchi costrutti partecipiali, adoperare neologismi di lingua e di stile, e, forse peggio di tutto, in servizio della chiarezza e a scapito certo dell'eleganza, ho aggiunto qua e là qualche parola di spiegazione o di richiamo; queste per altro le chiusi di regola entro ad uncini, acciò il lettore, quando abbia veduto come corre effettivamente il testo originale, e sia fatto sicuro del senso, possa gettar pur via la mia giunta, la quale il più delle volte non ha altro scopo che di richiamar l'attenzione o di risparmiare un commento più lungo.

Quanto poi alle illustrazioni, come ho accennato, mi limitai al puro necessario. Delle parti matematiche, astronomiche, fisiche, anatomiche, fisiologiche posi quelli schiarimenti che a me non matematico, nè astronomo, nè fisico, nè anatomo, nè fisiologo furono bastevoli a farmene una sufficente ragione: i tecnici li potranno dire parte scarsi parte esuberanti, ma io non dovevo pensare ai tecnici di preferenza, nè avevo autorità da scriver per loro. Nè per la parte più essenzialmente filosofica potevo pensare a quell'illustrazione più ampia che avrebbe esaurito ogni desiderio. Con tutto ciò degli argomenti fondamentali della speculazione ho toccato, spero o mi illudo, quanto era duopo nei Prolegomeni. È noto come sulla interpretazione della dottrina delle idee, che del sistema di Platone è il principal cardine, ci sia attualmente tra i dotti dis-

senso grande, e ciò che ancora non molti anni fa era tradizionalmente ritenuto, sulla testimonianza d'Aristotele, per sicuro ed incontestabile, ora lo si impugni vigorosamente d'ogni parte, con maggior concordia per certo nel demolire che nell'edificare. Ebbene, su questo punto io dovetti prendere il mio partito, e se in tanta difficoltà di argomenti e pro e contro io sia riuscito a farmi un'idea giusta e mia e ad esporla con sufficente chiarezza, questo è il giudizio che non senza ansia attendo adesso dal lettore benevolo.

Ringrazio finalmente i miei ottimi colleghi ed amici P. R. Trojano, Gaetano De Sanctis, Carlo Cipolla e G. A. Maggi, che mi giovarono dei loro consigli rileggendo chi una chi un'altra parte dell'opera mia, come pure i miei bravi scolari dottor Angelo Taccone e dottor Paolo Ubaldi, gentili cirenei, che portarono con me la croce della revisione delle bozze con quella diligenza amorevole ed intelligente, che non si limita alla correzione degli errori materiali di stampa.

Torino, 10 marzo 1906.

G. Fraccaroli.

PROLEGOMENI

CAPITOLO I.

Contenuto e forma del dialogo.

Sommario: 1. L'occasione e i personaggi del dialogo. — 2. Il falso Timeo e i frammenti di Filolao. — 3. Valore etico del Timeo. — 4. Sommario del dialogo. — 5. Il Timeo è un mito: le sue diverse irrazionalità. — 6. Difetti dell'opera e sue caratteristiche. — 7. Precedenti della teoria.

1. Il giorno delle feste Bendidie (era Bendis una Dea tracia, che gli Ateniesi pare identificassero con Artemide) al Pireo, in casa di Cefalo, Platone immagina sia stato tenuto il dialogo della Repubblica, riferito l'indomani da Socrate ad alcuni amici in Atene. Chi fossero questi amici nella Repubblica non è detto, nè intervengono in alcun modo a parlare: il discorso comincia subito con la narrazione di Socrate, e Socrate continua a riferire la discussione da lui sostenuta, tutta di seguito fino alla fine per tutti i dieci libri, senza interrompersi nè riposare. Ebbene, i nomi dei suoi uditori ce li dice invece il Timeo, il qual dialogo si finge tenuto il giorno

immediatamente seguente (1). Essi erano dunque Timeo, che dà il titolo al libro, Critia ateniese, Ermocrate siracusano, ed un quarto innominato, che nel Timeo non può intervenire, poichè si era ammalato. Avevano i quattro convenuto di rendere a Socrate per questo giorno appunto il ricambio del convito spirituale, e Socrate è pronto: ne manca uno; vuol dire che gli altri lo suppliranno.

Chi dovesse essere quest'uno che manca, molti tentarono di congetturare; ma di saperlo con certezza ci è tolto; forse Platone ci avrebbe sciolto il quesito, se avesse finito il suo Critia, e forse anche no. Dercillide, secondo è riferito da Proclo (2), credeva che fosse Platone stesso; e in tale opinione, che veramente pare la più probabile, inclinano parecchi moderni. Glaucone e Adimanto, fratelli del nostro filosofo, sono dopo Socrate nel dialogo da costui riferito nella Repubblica gli interlocutori principali; or come mai Platone, che non aveva interloquito in quei discorsi, avrebbe dovuto fingersi assente anche alla relazione che ne fa Socrate? Se consideriamo la sua ritrosia ad intervenire direttamente ne' propri dialoghi, o almeno ad intervenirvi col proprio nome (nelle Leggi egli è l'ospite ateniese; nel Fedone non può intervenire perchè

---

(1) V. nota a p. 21 A (sono le pagine dell'edizione di Enrico Stefano, segnate nel margine).

(2) *Procli in Platonis Timaeum commentaria* ed. Ern. Diehl, I-II. Lipsiae, 1903-4, p. 7 B. Per il resto, non ancora uscito in questa edizione, ho usato l'ediz. dello Schneider, *Procli comm. in Tim.*, Breslau, 1847. La citazione delle pagine è la tradizionale dell'ediz. Basileense.

ammalato); se consideriamo come il notare la mancanza di una persona del tutto indifferente, e di cui si può indifferentemente fare a meno, che non ha fatto che ascoltare in silenzio, e non è per alcun altro modo riconoscibile, sarebbe ozioso e senza senso, inutile ingombro per l'azione, come tutto ciò che è puramente accidentale, parmi che l'ipotesi che qui Platone voglia appunto indicare se stesso, acquisti non poca probabilità. Nel Fedone egli è ammalato, e qui l'assente è pure ammalato: l'identità della causa può suggerire, o almeno far sospettare, l'identità della persona. Che se nel Fedone l'occasione del dialogo, del tutto storica, ed il giorno, ben certo e preciso, lasciano credere effettivamente che la malattia di Platone fosse vera, senza di che non si capirebbe com'egli potesse esser mancato al supremo convegno con gli altri amici intorno al maestro; nel Timeo invece la scena è bensì rappresentata in un giorno fisso, nè sull'anno potrebbe esser luogo a incertezza (1), ma di ritenere che effettivamente queste egregie persone si sieno trovate insieme quel giorno a discorrere, manca qualsiasi fondamento, e come il discorso è immaginario, immaginaria può esserne l'occasione, e ancora più immaginaria per conseguenza la circostanza della malattia. Forse nella Repubblica, non interloquendo alcuno con Socrate, anche Platone poteva considerarsi presente: ascoltare e tacere non compromette nessuno: nel Timeo invece e nel Critia, che ne è la continuazione, dove tutti interloquiscono e si obbligano anzi ad interloquire, appunto perchè, come è detto espres-

---

(1) Veggasi la nota su Ermocrate alla pag. 20 A.

samente, ad interloquire sono adatti, non volendo egli attribuire a sè pure una parte attiva, e implicitamente una lode, non foss'altro, per essere quarto fra tanto senno, con questo pretesto se ne cansò. Del resto è noto che Platone il pròemio della Repubblica lo corresse e ricorresse: chi sa che nel correggere non abbia soppresso qualche tratto che poteva spiegare questa allusione (1).

Ad ogni modo anche la menzione di questo incognito è uno dei tanti legami, coi quali Platone si sforza di riannodare il Timeo alla Repubblica. È singolare: tra la composizione della Repubblica e quella del Timeo deve essere corso un intervallo di tempo non piccolo, come può dedursi, non tanto dalle notevoli differenze di stile, quanto dall'evoluzione ulteriore, che appare nel nostro dialogo, di parecchi concetti anche fondamentali. Se pertanto l'un dialogo è presentato come la continuazione dell'altro, ciò non deve attribuirsi a causa occasionale, o ad associazione spontanea di idee: il nesso è voluto e deliberato, e il nesso nel tempo e nelle persone

---

(1) Il RITTER, in " Philologus „ LXII (a. 1903), pp. 416-18, persuaso che Platone avesse in animo di comporre una tetralogia, crede che dopo Timeo, Critia ed Ermocrate egli volesse con questo quarto personaggio riservarsi il protagonista di un quarto dialogo, e che la ragione di farlo ammalare fosse questa, che costui doveva essere un uomo tale che non avrebbe potuto fare la parte di semplice uditore davanti a Timeo. E perchè l'aveva fatta allora davanti a Socrate? E Critia ed Ermocrate eran forse, al confronto, dei novellini, da attribuir loro questa parte, se per altri fosse stata disdicevole? E passi anche tutto ciò come spiegazione del farlo ammalare; ma perchè allora tacerne il nome? La tetralogia, se occorresse, si ha cominciando dalla Repubblica, che il Ritter a torto vuol separar dal Timeo.

evidentemente intende ribadire il nesso che è categoricamente affermato per l'argomento (1).

L'argomento proposto nella Repubblica per verità era stato la giustizia: tale è dichiarato nel primo libro, tale è confermato nel secondo; e il discorso intorno allo Stato è introdotto in via incidentale e occasionale. Che cosa sia la giustizia, si era osservato, è più facile intenderlo nel corpo grande della città, che non nei casi piccoli degli individui: dal grande si potrà inferire poi il piccolo, come i caratteri minuti si decifrano più facilmente se la cosa sia stata letta prima in lettere grandi (2). Aperto per tal modo il passaggio dall'uno all'altro argomento, da incidentale, che pareva, la discussione intorno allo Stato diventò il soggetto precipuo e più vero, e così avvenne che tutto il dialogo si intitolasse della Repubblica, e con questo titolo ne venisse ricordato e riassunto il soggetto nelle prime pagine del Timeo (3). Ed effettivamente sulla teoria

---

(1) Se, come crede Ivo Bruns, *Das literarische Porträt der Griechen*, p. 275 (cfr. pure Blass, *Die Interpolationen in der Odyssee*, p. 6), Platone quando scriveva la Repubblica non pensava affatto ai personaggi che introdusse poi nel Timeo, questa spiegazione o correzione posteriore rende il nesso tra i due dialoghi tanto più significativo quanto più deliberatamente, anzi forzatamente, sarebbe voluto.

(2) *De Rep.* II, p. 368 D.

(3) Se nella ricapitolazione che si fa nel Timeo è omesso quanto si contiene negli ultimi libri della Repubblica, questo non è argomento che valga per dire, che quando il Timeo fu composto, la Repubblica non doveva essere scritta o non doveva esser finita (veggasi nota a p. 21 A). Negli ultimi libri non si contengono cose che si riferiscano propriamente ai fondamenti essenziali della costituzione dello Stato, ma piuttosto si risolvono difficoltà, si confutano obiezioni e si illustrano singoli

della Repubblica Platone non mostra nè pentimenti nè dubbî: soltanto, fa dire da Socrate, si vorrebbe vederne la prova; si vorrebbe vedere come lo Stato così bene immaginato saprebbe poi comportarsi e difendersi all'atto pratico nella guerra e nella pace. Si desidera insomma un romanzo sperimentale; ed il Gomperz (1) molto a proposito cita alcune frasi dello Zola, che corrispondono singolarmente a queste affermazioni di Platone. Come Platone è persuaso che traducendo la dottrina nella pratica riuscirà più efficace e persuasivo, così i fautori del romanzo sperimentale credono di poter dare per esso alla scienza maggior incremento, che non ne possa venire dalle speculazioni teoriche. Gli è che Platone si fermò presto e lasciò l'impresa: forse il solo tentarla glie ne fece conoscere l'impossibilità. Ad ogni modo intanto egli sceglie a proposito i suoi interlocutori tra le persone e dotte insieme e pratiche del mondo: essi sono uomini di Stato e in pari tempo cultori della filosofia.

E tra essi Critia per primo è disposto a compiacere alla richiesta; poichè effettivamente, dice, un ordinamento affatto simile a quello descritto da Socrate era stato in Atene novemila anni innanzi, giusta un racconto che il nonno suo aveva sentito da Solone, il quale l'aveva avuto dai sacerdoti di Sais, che ne conservavano la memoria nelle scritture sacre del tempio di Neith, una

---

punti; lo schema degli ordinamenti è sostanzialmente finito col libro V. Del resto la dipendenza del Timeo dal l. X della Repubblica è chiara a p. 28 A-B: cfr. la nota relativa.

(1) *Griechische Denker,* II, p. 604.

Dea egizia che si riteneva equivalere all'Atena greca. Lo Stato ateniese, allora così costituito e ordinato come nella Repubblica è stato descritto, avrebbe compiuto un'impresa gloriosissima, cioè avrebbe respinto e debellato gli eserciti che dall'Atlantide, immensa isola situata fuori delle colonne di Ercole, avevano invaso mezza Europa. — Narrato questo per sommi capi, Critia si propone di riandarne i particolari, ma, per discorrere con miglior ordine, propone intanto che prima parli Timeo. Prima di studiare lo Stato, è ragionevole risalire agli elementi di cui è costituito, cioè all'uomo ed alla sua origine, e dall'uomo all'universo, essendo sì l'uno come l'altro opera di Dio padre e creatore. Timeo, come il più dotto nell'astronomia e nella fisica, esporrà dunque innanzi tutto la costituzione dell'universo, e sarà perciò questo il soggetto del dialogo nostro. Come avviene nella Repubblica, anche qui l'argomento incidentale soverchia, e questa volta sopprime, il principale, il quale è rimandato all'altro dialogo che prende il nome da Critia, e che rimase incompiuto.

2. Timeo da Locri era un filosofo pitagorico il quale, se dobbiamo credere a Marco Tullio (1), sarebbe stato da Platone conosciuto personalmente: egli è citato pure da Aristotele e da Esichio insieme con Archita; e questo è quanto ne sappiamo (2). A Timeo fu attribuito per altro anche un opuscolo *Sull'anima del mondo e sulla natura*, in dialetto dorico, che si conserva; e

(1) *De Rep.* I, 10, 16; *De Finn.* V, 29, 87.
(2) DIELS, *Fragm. der Vorsokrat.* p. 275.

Proclo, che appunto lo mette innanzi al suo Commentario al Timeo, non ha dubbio alcuno sulla sua autenticità: che Platone lo abbia preso a modello, dice essere ammesso da tutti (1). Da tutti i moderni per lo contrario è concordemente ritenuto falso; e se della falsità facesse bisogno ancora la prova, ce n'è una proprio là sul principio, ed è questa, che vi si ammette la preesistenza delle idee al mondo (2), la quale, in questa forma, è dottrina schiettamente platonica e non pitagorica. Non che il modello di Platone, questo libro è una parafrasi pedestre del suo dialogo, parafrasi per altro antica abbastanza e abbastanza chiara e genuina, e perciò spesso più utile assai delle lungagnate di Calcidio e di Proclo.

Ma se del plagio da questo opuscolo è affatto superfluo lo scagionare il filosofo, l'accusa in genere è antica: se non ha copiato da questo opuscolo, ha copiato forse da qualche altra opera di Timeo che sia andata perduta? o ha copiato da qualche altro autore? Lo affermava quella lingua maledica che era Timone di Fliunte, in tre versi dei suoi *Silli*, citati con molte varianti da diversi autori (3) e più attendibilmente da

---

(1) O. c., p. 3 B: ὁμολογεῖται δὴ παρὰ πάντων, ὅτι τοῦ Πυθαγορικοῦ Τιμαίου τὸ βιβλίον ὁ Πλάτων λαβών, ὃ περὶ τοῦ παντὸς αὐτῷ σύγκειται, τὸν τῶν Πυθαγορείων τρόπον τιμαιογραφεῖν ἐπεχείρησεν. Lo SCHNEIDER segnava virgola dopo τρόπον, il DIEHL, meglio, dopo σύγκειται.

(2) p. 93 B: τὰ δὲ ξύμπαντα, ἰδέαν, ὕλαν, αἰσθητόν τε οἷον ἔκγονον τουτέων.

(3) *Syllographorum graecorum rell.*, ed. WACHSMUTH, pp. 130-32. Cfr. IAMBL. *in Nicom. Arithm. Introd.* p. 148; PROCL. l. c,

Aulo Gellio (1):

Prese te pur, Platon, desio d'apprendere,
E per molti denari un libro piccolo
Comprasti, e hai quinci appreso a *Timeoscrivere.*

Ora quale è il libro che Platone comperò? Ce lo dice Diogene Laerzio nella vita di Filolao (2), e poi nella vita di Pitagora (3), e poi nella vita di Platone stesso (4): il libro era di Filolao, il quale (ciò si dice anche di Empedocle) era stato il primo dei Pitagorici che pubblicasse un libro sulla natura: da questo libro Platone avrebbe tratto il Timeo (5). Col libro piccolo adunque Timeo da Locri non ha che fare, e la notizia che Platone attingesse ad un libro di Timeo, con buona pace di Proclo, di Giamblico e degli altri che abboccarono, non ha fondamento che in un equivoco: nel τιμαιογραφεῖν di Timone si volle trovare maggior arguzia che in realtà non ci sia, e per trovarcela si credette potesse significare *copiare Timeo*, mentre i fatti e la grammatica insieme concorrono a dimostrare che tale significato è arbitrario: come σκιαγραφέω non vuol dire altro che *dipinger ombre*, τιμαιογραφέω non può voler dir altro che *scrivere Timeo*: la facezia

---

(1) III, 17, 4:

καὶ σύ, Πλάτων, καὶ γάρ σε μαθητείης πόθος ἔσχεν,
πολλῶν δ' ἀργυρέων ὀλίγην ἠλλάξαο βίβλον,
ἔνθεν ἀπαρχόμενος Τιμαιογραφεῖν ἐδιδάχθης.

(2) D. L. VIII, 7.
(3) D. L. VIII, 1, 15.
(4) D. L. III, 1, 9. Cfr. Iambl. *Vit. Pyth.* 199. Aul. Gell. l. c.
(5) D. L. VIII, 7: καὶ ἐντεῦθεν μεταγεγραφέναι τὸν Τίμαιον.

si muta in scipitaggine: — peggio per Timone. Quanto a Filolao invece, non si capisce perchè si deva toglier fede a Diogene, il quale si appella alla testimonianza di Ermippo e di Satiro, che Platone si sia procurato un suo libro. Non discutiamo sui particolari, se l'abbia pagato, quanto l'abbia pagato, da chi l'abbia avuto: negare, negar sempre, negare prima di ogni altra cosa, fu un malo abito della critica, del quale ancora a stento riesce a spogliarsi: si era impugnata persino l'autenticità dei frammenti di Filolao; meno male che ora non ci si insiste. Ebbene, se quei frammenti trovano dei riscontri col Timeo, quei frammenti provano che a Filolao Platone attinse. Attinse, ma non copiò. La dottrina infatti che nel Timeo viene esposta, è fondamentalmente pitagorica: perciò non Socrate, ma un pitagorico, ne è il banditore. E come la sostanza, differente altrettanto è la forma in confronto dei dialoghi in cui Socrate è protagonista: non discussione, non ricerca in comune, ma dogmatismo; non analisi, ma sintesi; non discorso alternato, ma continuato; non dramma, ma argomentazione.

3. Ma procediamo per ordine.

Si deve applicare la teoria alla pratica, la teoria dello Stato alla pratica della vita, — e come introduzione si parla (e si finisce a non parlar d'altro) della creazione del mondo e dell'origine delle cose. Ritorna qui spontanea ancora una volta la domanda: che nesso c'è? Lo nota Platone espressamente, e bene il Gomperz (1) lo ri-

---

(1) O. c. II, p. 481.

levò: l'ordine morale è coordinato all'ordine fisico. L'analogia tra l' individuo e lo Stato a Platone non basta più; essa deve estendersi all'analogia tra l'uomo e l'universo: l'etica riceve un fondamento cosmico.

Il Timeo è la sintesi più comprensiva che sia mai stata tentata di tutto lo scibile e delle questioni fondamentali relative all'essere del mondo e all'esser nostro, nè mai mente umana ha abbracciato un campo più vasto, nè mai assurse a un simile volo. L'intelligibile e il sensibile, l'essere e il divenire, la fisica e la metafisica, la scienza e la religione, tutti gli elementi più disparati nel Timeo si accordano in una unità, che non è soltanto avvicinamento di aggregati, ma coordinamento organico e razionale. Se l'essere è l'uno, e se ciò che diviene ha da somigliare quanto più è possibile a ciò che è; se nella pluralità dei fenomeni deve in qualche modo rappresentarsi l'unità dell'essenza, questa virtuale unità doveva innanzi tutto essere dimostrata, e nella possibilità di questa dimostrazione era la condizione prima dell'attendibilità della tesi. Ora la concezione del Timeo si può dire che pienamente risponda a tale requisito: il mondo intelligibile ed il sensibile sono rappresentati in rapporto costante tra di loro; nulla vi è di accidentale, di sporadico, e tutto risale a un principio unico e ad una sola cagione. Così in unità sostanziale sono composti il mondo morale ed il mondo fisico: se Dio è buono, se egli è l'autore delle cose e se le cose perciò devono essere buone, la bontà loro deve diffondersi dal cielo alla terra: l'ordine sociale dev'essere analogo all'ordine degli astri.

Nè la speculazione platonica per questo rispetto era destituita di fondamento nei fatti. Se nelle favole antropomorfiche della mitologia si vogliono ravvisare dei miti cosmici, ancorchè non sia certo da credere che conscientemente e deliberatamente quelle favole sieno state congegnate a questo scopo, in questo almeno ci potremo accordare, che se non altro esse rappresentino l'adattamento della nostra natura morale mutevole e transitoria ai tipi costanti e normali impressi nella psiche dei primi uomini dalla contemplazione dei fenomeni naturali, i quali, procedendo con leggi costanti, avvezzavano la recente umanità al senso dell'ordine, e di tal senso dell'ordine facevano il fondamento della morale. Così la morale platonica ha la sua base, non in un accidente dell'umana natura, non in un'evoluzione progredita della psiche nostra, non in un sentimento sfuggevole all'analisi della ragione, ma nella sostanza stessa delle cose e nel loro principio. Se la morale è ordine, essa ebbe cominciamento col cominciamento dell'ordine, e perciò fino dal principio essa informa di sè il mondo dello spirito e quello insieme della materia; essa è parte del mondo stesso; essa non è legge limitata all'uomo, ma pervade tutta la natura, soltanto l'uomo ne ha anche la consapevolezza e con la consapevolezza la responsabilità. Egli ne ha la consapevolezza, perchè le leggi della natura gli furono mostrate quando la sua anima, prima di scendere nel corpo, fu collocata nella sua propria stella a quest'uopo appunto che conoscesse queste leggi (p. 41 E); egli ne ha la responsabilità, perchè la contemplazione delle cose celesti è aperta ai suoi occhi e alla sua intelligenza, e quindi gli è

facile il riconoscere ad ogni momento qual è l'esemplare a cui deve informarsi.

Il mondo è uno e il mondo è buono, perchè creato da artefice buono, e l'uomo non è che un piccolo mondo, che deve quant'è meglio possibile rassomigliare al mondo grande e per mezzo di esso al creatore (p. 29 E). Uguagliarsi quanto più è possibile a Dio, questa è la meta dell'uomo riconosciuta anche nei dialoghi anteriori al Timeo (1). Quanto più pertanto la creatura si differenzia dal creatore, tanto più essa è degenere e fisicamente e moralmente. E poichè nella scala degli esseri l'universo è al di sopra dell'uomo e più vicino al creatore, in ciò appunto ha la sua ragione la legge dell'imitazione dell'ordine cosmico: se le stelle sono il luogo proprio a cui l'anima deve sforzarsi di ritornare, anche per questo è giusto e ragionevole, che secondo le loro leggi essa conformi e diriga i propri movimenti (pp. 47 B, 90 D). Per tal modo l'uomo conserverà la rassomiglianza con l'universo, mentre invece si farà da esso sempre più differente, se da quelle leggi si allontana. E allo scadimento morale sarà compagno lo scadimento anche fisico: la somiglianza col cosmo andrà sempre più attenuandosi e scomparendo. Perciò per Platone le diverse specie degli animali costituiscono una graduatoria di degenerazione: i più dissimili dall'universo sono i più bassi anche nella scala morale: disformità e imperfezione per Platone sono sinonimi.

Questa teoria della degenerazione, che è assolutamente opposta alla dottrina moderna della evoluzione, scaturiva del resto dritta dritta dalle

---

(1) Cfr. *Theaet.* p. 176 A-B.

premesse. Se l'essere è uno e immutabile, ogni ulteriore differenziazione da lui essendo un ulteriore allontanamento, la decadenza era una implicita assoluta necessità. Così la teoria orfica della caduta dell'anima nel peccato spiega e corrobora la teoria pitagorica della metempsicosi e prepara gli animi alla dottrina cristiana del peccato originale. Non è per altro una decadenza senza ritorno e senza redenzione; anzi la redenzione nel Timeo è promessa: la particella divina che l'uomo porta con sè, emanazione di Dio, che è buono e senza invidia, non può essere soverchiata del tutto dalla contingenza materiale, e deve pur riuscire ad ottenere il sopravvento, comecchè per altro intorno al modo ed al tempo in cui questa redenzione avrà luogo, il filosofo non ci dia ragguagli determinati (p. 42 C-D). E questo è pure notevole, che mentre altrove Platone riconosce esservi alcuni peccatori assolutamente insanabili, per i quali non c'è speranza di riscatto, nel Timeo a ciò non accenna più, ancorchè più che mai però insista nell'affermazione, che il male è involontario e che il malvagio perciò ha bisogno non di punizione, ma di cura.

Importa questo di conseguenza la negazione della libertà? La risposta va oltre a ciò che richiede una interpretazione sufficente del nostro dialogo. Certo è che la libertà Platone non la esclude assolutamente, perchè, se la escludesse in tal modo, non avrebbero affatto senso le sue teorie sul meritare e sul demeritare, sui premi e sulle pene secondo le opere, e senza senso pure sarebbe la sua esortazione di conformarci alle leggi dell'universo. Non bisogna, del resto, dimenticare che per Platone il male torna a danno

principalmente di chi lo commette, e che su questa affermazione si edifica tutta la dottrina della Repubblica. Ciò posto, se l'assassino o il falsario, prima e più che agli altri, recano danno a sè stessi, solo per errore possono essere assassini e falsari, e ciò perchè nessuno può volere il proprio danno (1), o, per dirla con Dante,

> . . . perchè mai non può dalla salute
> Amor del suo suggetto volger viso.

Libera è dunque, quanto alla propria natura, la parte intellettiva dell'anima, — soltanto è inceppata e traviata, secondo il Timeo, dal flusso della materia alla quale si lega. Essa di sua natura è la dominatrice, e la libertà sua Platone la concepisce, meglio che un'alternativa di scelta fra il bene ed il male, come una necessaria tendenza al bene (2). Dovremo dunque dire che secondo Platone l'anima è libera quando sceglie il bene, non libera se sceglie il male? E non sarebbe allora questa la più consolante di tutte le dottrine morali? Se i trattatisti moderni si degnassero qualche volta di leggere quello che hanno scritto gli antichi, si risparmierebbero di ripetere stortamente ciò che fu già detto bene da oltre a due mila anni, e imparerebbero ad andar più adagino nel vantar le scoperte della conscienza moderna.

Se pertanto il Timeo è dialogo essenzialmente fisico e metafisico, non piccola nè secondaria è

---

(1) Cfr. *Menon.* pp. 77 B-78 B.

(2) Cfr. la assai pregevole Memoria di Giov. Bortolucci, *Il delitto e la pena nei Dialoghi di Platone,* in "Archivio Giuridico", vol. III, n. s., fasc. 2 (Pisa, 1905).

per altro la sua importanza anche nei rispetti del mondo morale, e questa parte di esso è ancora viva, senza che il suo alto interesse pratico e speculativo sia per nulla attenuato dalle premesse di falsa scienza e di falsa critica.

4. Esporre a parte a parte il contenuto del discorso di Timeo, tanto è denso e sintetico e spesso intralciato, non è possibile utilmente, se non commentandolo: il riassunto non può essere mai così largo da non omettere talora anche ciò che è essenziale e caratteristico, e l'ordine che vi si volesse introdurre secondo il gusto nostro, potrebbe diventare invece un disordine secondo la mente di Platone. I riassunti poi hanno anche spesso un altro pericolo, quello di distogliere i lettori frettolosi dal leggere davvero e meditare l'opera. Mi limito dunque ad una ricapitolazione, ad un indice sommario affatto, quanto basti per dare del libro un'idea complessiva e per tratteggiarne lo schema.

Posta a base la distinzione fondamentale tra l'essere e il divenire (p. 27 D), quello immobile, questo mutevole, quello intelligibile, questo sensibile, se ne deduce una prima conseguenza, ed è che ciò che diviene deve avere una causa: il mondo diviene, è mutevole, è sensibile, dunque ha una causa, dunque fu creato. E poichè Dio creatore è buono, il mondo fu creato buono; e perchè fosse buono, dovette esser creato su di un esemplare eterno e immutabile (p. 29 A): che cosa sia questo esemplare, esamineremo poi a parte. E la creazione fu essenzialmente ordinamento (p. 30 A). Ed uno essendo il creatore, ed uno l'esemplare, uno anche dovette essere il

mondo, un animale solo comprendente in sè tutti gli animali sensibili, come l'esemplare comprende tutti gli animali intelligibili (p. 31 B). E il mondo sensibile è costituito di quattro elementi: fuoco, aria, acqua, terra, disposti tra di loro in proporzione geometrica: e tutti questi elementi furono consumati nella creazione di questo mondo, il quale perciò fu perfetto e non soggetto a perire (come siamo soggetti noi) per opera di cose ad esso estranee, che effettivamente non ci possono essere (p. 33 A). E fu fatto sferico e rivolgentesi sopra sè stesso sempre nello stesso luogo, senza moto di traslazione (pp. 33 B-34 A). E fu animato, e l'anima sua fu creata prima del suo corpo, e lo pervade tutto quanto (p. 34 B-C). E l'anima del mondo fu fatta congiungendo l'invariabile ed il variabile in una terza specie di essenza, e tutto questo complesso fu diviso secondo l'ordine della doppia quaderna pitagorica (1): fu poi disposto in due sfere concentriche, l'una esterna, cioè il cielo delle stelle fisse, che ebbe il moto da destra a sinistra, proprio dell' invariabile, l'altra interna con moto da sinistra a destra e di traverso, proprio del variabile, e questa corrisponde ai cieli dei pianeti (p. 36 B-D). L'anima del mondo è perciò atta al doppio ufficio di apprendere tanto il variabile quanto l' invariabile (pp. 36 D-37 C). E poichè il mondo fu fatto da Dio, non può esser disfatto se non da Dio stesso; e poichè fu fatto buono e il suo autore è buono, non può egli volerlo disfare: è dunque perenne (p. 37 C-D). E perchè fosse tale, Iddio creò il tempo, che è immagine dell' eternità, appunto perchè, quan-

---

(1) Veggansi le note a p. 35 e segg.

tunque esso non sia mai, ciò non pertanto diviene sempre e incessantemente. E ministri del tempo sono i corpi celesti (pp. 38 C-39 E). E dopo creato il mondo, Dio creò quattro specie di animali (corrispondenti a fuoco, aria, acqua e terra), cioè gli Dei del cielo, che sono le stelle, gli uccelli, le specie acquatiche, e le pedestri o terrestri. E da sè direttamente creò infatti gli Dei del cielo (pp. 39 E-40 D). Quanto poi agli Dei della mitologia, sono tradizioni che sarà bene accettare, ma non si possono discutere (pp. 40 D-41 A).

A questo punto il creatore si rivolge agli Dei da lui creati invitandoli a creare alla loro volta, imitando il suo procedimento, le altre specie. Essi, peraltro, essendo creati, non possono creare che degli animali mortali: perciò quella parte di essi animali che deve durare perennemente, dovrà essere creata direttamente dal padre loro, dal Dio supremo ed unico, che sempre è (p. 41 A-D). Egli crea pertanto le anime razionali e le distribuisce nelle singole stelle, e lì fa loro apprendere la natura delle cose, che poi ricorderanno scendendo nei corpi e nelle vite terrene (p. 41 D-E). E quelle che vivranno rettamente ritorneranno poi alla loro stella, le altre passeranno in corpi di animali (p. 42 A-C). Il corpo invece è creato dagli Dei creati, e viene costituito dai quattro detti elementi; il fluire e rifluire della nutrizione è causa ad esso di variazioni, e con esse di impedimento ai moti razionali dell'anima: quindi il bisogno di educazione (pp. 42 E-44 C). E qui si viene a dei particolari: l'essenziale nell'uomo è la testa, il cervello; il corpo non è che il veicolo della testa. E nella testa principalmente sono congegnati gli organi dei sensi (pp. 44 D-

45 A), che Timeo tenta di spiegare, a cominciare dalla vista, come il senso più importante, poichè per mezzo della vista possiamo conoscere l'ordine del mondo e il numero, che ne è il fondamento, e quindi assurgere alla contemplazione filosofica e al nostro miglioramento morale (pp. 45 B-47 C). Allo stesso scopo serve il senso dell'udito (p. 47 C-E).

E qui si ritorna indietro. Nel discorrere della creazione si era trascurato un elemento, l'elemento della necessità, ciò in cui la creazione si attua, ciò che la riceve (pp. 47 E-48 B). È la materia? è lo spazio? Che sia lo spazio, sostennero altri, e mi ingegnerò di dimostrarlo in uno speciale capitolo; per ora basti accennare che innanzi tutto, accingendosi a determinare la natura di questo terzo elemento, Timeo nega categoricamente che possa essere o una o più o tutte le quattro specie, cioè fuoco, aria, acqua, terra, le quali non sono elementi nè primi, nè secondi, ma semplicemente stati della materia (pp. 48 B-50 C). A queste specie fenomeniche corrispondono le specie idee, fuoco, aria, acqua, terra, che sempre sono.

E qui si ha una breve digressione: esistono le idee veramente? (p. 51 B-C). E si risponde che sì, esistono, perchè esse sono l'oggetto della conoscenza, come le cose sono l'oggetto dell'opinione, ed opinione e conoscenza essendo diverse, diverso dev'essere anche il loro oggetto (pp. 51 D-52 C). Prima del mondo, pertanto, c'erano tre elementi, l'essere, la generazione e lo spazio (p. 52 D). Ma nello spazio entrano dapprima i quattro elementi e prima, logicamente, se non temporalmente, senza forma e senza nu-

mero, poi vengono ordinati (p. 53 B). Questi elementi o specie poi corrispondono a quattro dei cinque solidi regolari, e tutti si riducono al triangolo rettangolo, che è di due specie, isoscele e scaleno (pp. 53 C-56 C). Sulle difficoltà e sulle questioni relative alla costruzione di questi solidi veggansi le note a pp. 54 E-55 A. Si determina quindi entro quali limiti la trasformazione della materia avvenga (pp. 56 C-57 D), quali mutamenti di posizione ne nascano, e di quali movimenti questi siano e cause ed effetti (pp. 57 D-58 C); quindi si enumerano le diverse qualità di fuoco, aria, acqua, terra (pp. 58 C-61 C).

Le cose sono oggetto di sensazioni ; vi sarà dunque un soggetto senziente, in rapporto al quale converrà esaminarle. Esamina pertanto Timeo prima le sensazioni comuni a tutto il corpo (pp. 61 C segg.), e si indugia specialmente a discutere intorno alla gravità, determinandola nella virtù che hanno terra, acqua, aria, fuoco, di attrarre a sè ciò che loro somiglia, virtù che agisce in proporzione diretta della massa (pp. 62 C-63 E). Ma di tutte le affezioni, che il corpo patisce dalle sensazioni, la più notevole è il piacere e il dolore, e perciò se ne indagano le cagioni (pp. 64 A-65 B). Si passano quindi in rassegna gli altri sensi in quest'ordine, gusto, olfatto, udito, vista (pp. 65 B-68 D), e se ne conchiude che questi sono i mezzi di cui il creatore si servì come di cause secondarie, ma che la causa prima e vera di tutto si deve sempre riconoscere in lui, e perciò anche lo studio di queste cose deve sempre avere per meta ultima la sua conoscenza (pp. 68 E-69 A).

E qui torniamo un'altra volta sui nostri passi,

e riprendiamo a considerare la creazione dell'anima dell'uomo: la parte razionale e immortale fu creata da Dio padre e fu collocata nella testa; la parte mortale dagli Dei inferiori, e, divisa in due sezioni, irascibile e concupiscibile, fu collocata quella nel petto, questa nel ventre, al qual proposito si descrivono la costituzione e l'ufficio del cuore, del fegato e degli altri intestini (pp. 69 A-72 D). Questo è occasione per rappresentare anche la costituzione di tutto il resto del corpo, budellame, ossa, carne, pelle, peli, unghie, la loro origine, le loro proprietà, la loro distribuzione e il loro ufficio (pp. 72 D-76 E); finalmente in un breve capitolo si parla della creazione dei vegetali, che doveano servire al mantenimento dell'uomo (p. 77 A-C).

Ed ora, dopo aver discorso delle cose singole che costituiscono il corpo, si descrive come sono compaginate e coordinate, come furono disposti i canali del corpo in servigio della irrigazione, della digestione e della nutrizione (pp. 77 C-78 A); e principalmente si descrive l'apparato e il meccanismo della respirazione, luogo quanto mai oscuro e discusso, per il quale veggansi le note a pp. 78 B e 79 A. Con lo stesso principio, quello dell'orrore che ha la natura per il vuoto, si spiegano incidentalmente altri fenomeni (pp. 79 E-80 C); quindi, ritornando all'argomento, si spiega la crescita dei corpi e la loro decadenza col principio già accennato dell'attrazione del simile al simile: così il corpo cresce o decade, a seconda che gli elementi di cui è costituito soverchiano quelli che entrano in esso per la nutrizione o ne sono soverchiati (pp. 80 D-81 E). Questo è occasione per venire a parlare delle malattie e

a classificarle, e prima quelle del corpo (pp. 82 A-86 A), poi quelle dell'anima (pp. 86 B-87 B). Vengono quindi i rimedi, che si riducono a quelli che noi diremmo cure igieniche, sia rispetto all'anima, sia rispetto al corpo (pp. 87 C-90 D). Finalmente si tocca della produzione delle donne e degli altri animali, la quale avviene per degenerazione: l'anima peccatrice nella seconda e nelle ulteriori incarnazioni passa in quella forma che si addice all'abito formato dalle sue colpe (pp. 90 E-92 B); da ultimo si riassumono in brevi parole le conclusioni, che sono appunto quelle che si erano proposte a dimostrare.

5. Come si vede da questo riassunto, tutto il discorso di Timeo non è che un mito, un mito che si cerca di rendere credibile, che si dichiara essere semplicemente probabile, ma sempre un mito nella sostanza e nella forma. Il desiderio di vedere la dottrina della costituzione dello Stato in azione qui è soddisfatto quanto alla dottrina della costituzione del mondo. Come il poeta antico rappresenta lo scudo di Achille mentre è formato a parte a parte dall'artefice, così Platone ci rappresenta l'universo mentre è creato. E il Timeo pertanto è opera di poesia non meno che di speculazione, e chi dimentica o non riconosce questa sua caratteristica, o non lo intende, o non lo giudica rettamente.

E per verità, due difetti in principal modo si sogliono riconoscere in questo dialogo, una scienza invecchiata e spesso falsa, e un enorme cumulo di irrazionalità. Ma quanto agli errori scientifici, se questi non si possono nè si devono disconoscere, se perciò una parte di questo

libro è per noi antiquata, essi sono compensati dalla copia non meno abbondante delle intuizioni veramente geniali (1), che anticipano le conclusioni della scienza di oggi, e forse anche di quella di domani. La percezione piena e sincera, che l'uomo di genio ha delle cose e dei fenomeni, coglie ciò che in essi è essenziale, ancorchè non lo sappia razionalmente discernere, e sale dal particolare all'universale senza bisogno delle prove della scienza. Così l'amante vede nella persona amata qualità e pregi che la gente spassionata non vede, e per queste qualità e pregi egli tanto più l'ama quanto meno saprebbe dirne un motivo razionale; egli l'ama in virtù di un sentimento trascendente, che tuttavia ha le sue radici nella realtà dei fatti e delle cose.

Quanto poi alle irrazionalità di cui il Timeo tutto ribocca, bisogna distinguere. Innanzi tutto, alcune si eliminano per mezzo di una retta interpretazione. Il mondo intelligibile non può sempre essere accessibile a noi direttamente, e passando attraverso ai sensi non può non contaminarsi della loro contingenza. Perciò l'espressione figurata e materiale dobbiamo spesso tradurcela in un concetto puramente logico; e che per questa via sola si possa giungere a interpretare il Timeo, ce lo fa intendere Platone stesso a chiare note in più luoghi. Un'altra serie d'irrazionalità nasce dalla natura stessa dell'argomento. I misteri, onde è avvolto l'essere del

(1) Veggasi il commento: per maggiori illustrazioni in proposito sarà utile consultare anche ARCHER-HIND, *The Timaeus of Plato*, passim, e JOWETT, *The Dialogues of Plato*, III[3], pp. 415 sgg.

mondo e l'essere nostro, sono qui categoricamente formulati ed affrontati, e noi sappiamo pure che ogni loro soluzione è ugualmente inconcepibile, ancorchè una deva essere la vera. È inconcepibile per noi il mondo senza un principio, e non è d'altra parte concepibile come abbia cominciato; nè fu certamente lo Spencer colui che scoperse questo limite dell'umana intelligenza, e più pieni e più chiari avrebbe trovati gli elementi della sua affermazione in Platone, e molto vi avrebbe appreso e da aggiungere e da correggere alle sue tesi, se non fosse stato delle lettere greche assolutamente e, diciamo pure, vanitosamente ignorante. Di quello pertanto che di sua natura, per i limiti dell'intelligenza nostra, è irrazionale e contradditorio, è assurdo voler cercare e trovare la razionalità e la congruenza, e il pericolo più grave degli interpreti di queste speculazioni, non consiste già nell'accontentarsi di poco, ma nel voler chiedere e credere di trovar molto. Se c'è un ammaestramento da trarre dalla lettura del Timeo, questo mi pare capitalissímo, la consapevolezza dei limiti della nostra ragione, limiti che non sono da applicarsi a due o tre sole questioni ultime, ma che dobbiamo riconoscere nell'ultima analisi di tutte le cose, qualora vogliamo risalire effettivamente al loro perchè. Il mondo inconoscibile certamente non è da meno del conoscibile, e la religiosità, che ci spinge nelle sue regioni, è non meno propria dell'umana natura e non meno gran parte di essa, di quello che siano gli altri bisogni attinenti alle contingenze della vita materiale. D'altra parte, chi esamini attentamente le argomentazioni metafisiche del Timeo, non può non ammirare l'acume

veramente eccezionale del nostro filosofo, contro al quale la critica positiva di Aristotele d'ordinario si spunta o non coglie, e prova invece che veramente fu Platone, e non lui, Aristotele, il più gran genio metafisico dell'antichità classica (1).

Ma oltre di queste irrazionalità inerenti alla speculazione stessa, non credo se ne deva disconoscere un'altra specie, quelle inerenti e connaturate all'opera d'arte. La distinzione tra arte e scienza non si può affermare sia stata sempre rigorosamente mantenuta da Platone, ma sebbene per molti rispetti tal distinzione debba considerarsi un frutto prezioso della maturità del pensiero moderno, non per altro è da credere che sempre ed in ogni caso il serbarla costituisca effettivamente un progresso. Anche la scienza ha la sua parte di irrazionalità, se non nelle conclusioni, certo nelle premesse, e delle ipotesi proposte a spiegare i dati fondamentali delle scienze non si può dire che le più razionali siano state sempre le più feconde. Che la figura più elementare dei corpi, se una figura devono avere, non possa essere che il triangolo, ed in ispecie il triangolo rettangolo, è consentaneo alla nostra geometria, e Platone pone questa premessa a fondamento della sua costruzione del mondo; con tutto ciò dobbiamo riconoscere che per la scienza la sua affermazione fu sterile, più sterile assai di molte altre, che pur erano destituite di ogni fondamento di verità. Se tra il metodo induttivo

(1) Un'aspra, ma acuta e sostanzialmente giusta requisitoria contro Aristotele, che male intese e peggio riferì le dottrine del maestro, si legge nell'ultimo capitolo del libro del NATORP, *Platos Ideenlehre*.

e il deduttivo si può far constare una sostanziale differenza, questa mi pare possiamo asserire che sia, cioè che l'induzione è meno strettamente razionale della deduzione, è meno certa, anzi nelle sue prime mosse è irrazionale, in quanto si genera più dall'intuizione che dal ragionamento. Noi viviamo in mezzo al grande mistero della natura, e la certezza razionale la possediamo, se pure la possediamo, solo per cose che relativamente hanno secondaria importanza; ora chi nega questo mistero e vuol rimanervi estraneo, non solo acconsente a ignorare per sempre ciò che più importa all'uomo di conoscere, ma rinuncia ad ogni possibilità di strappare a quel mistero alcun altro velo e ad accrescere così il patrimonio delle conoscenze razionali, ch'egli pure afferma di esclusivamente apprezzare. Se pertanto l'irrazionale non si può eliminare neppure dalla scienza, per l'arte esso è anzi un elemento perfettamente proprio e connaturato, non solamente inevitabile, ma da non evitarsi (1); e quando la scienza vuol essere anche arte, deve assoggettarsi alle sue esigenze. Quando Dante volle rappresentare artisticamente l'oltretomba, quando volle sottoporre ai sensi un concetto essenzialmente soprasensibile, dovette adattarlo alle esigenze dei sensi, ancorchè questo non fosse altro che snaturarlo. L'Inferno fu creato prima della Terra, eppure è collocato dentro alla Terra.

Alla stessa stregua, o giù di lì, dobbiamo

---

(1) Badiamo, non dico che sia da cercarsi, come forse altri vorrebbe far credere ch'io dicessi: niente affatto; l'irrazionale cercato e voluto non è altro che sciocchezza.

giudicare anche del Timeo. Esso è un poema, più essenzialmente poema, che non siano la filosofia verseggiata di Senofane, di Parmenide, di Empedocle; e la materia sua è presentata, non come dottrina, ma quasi come rivelazione. D'altra parte la Divina Commedia, nella sua parte dottrinale, non intende certo di fondarsi su di un sistema meno rigorosamente filosofico di quello che intendesse di esporre Platone nel Timeo: se infatti Platone parecchie volte ci avverte, che la sua speculazione non presume che di essere verisimile, e riconosce esplicitamente che il vero su questi problemi non lo può conoscere se non colui a cui Dio si compiaccia per grazia sua di rivelarlo, Dante ritiene per fermo di conoscerlo, appunto perchè crede in questa rivelazione; tanto più perciò si sarebbe dovuto ritenere obbligato a non alterare questa rivelata verità. Certo è che il poeta filosofo e il filosofo poeta ciò non ostante si pareggiano nelle incongruenze e nelle contraddizioni: il rappresentare lo spirito per mezzo dei sensi doveva condurre di necessità l'uno e l'altro a questa anomalia; e d'altra parte il rivestire la scienza delle forme dell'arte era il solo mezzo, per il quale questa anomalia potesse essere pienamente giustificata e ricondotta presso l'uno e presso l'altro alla più legittima convenienza. La forma scelta dall'uno e dall'altro non è certo la più razionale: che importa? essa era del resto la sola che potesse permettere di coordinare in unità organica anche le speculazioni che trascendono la più alta razionalità.

6. Con ciò non intendo impugnare che qualche incongruenza del Timeo non sia da ritenersi vero

e proprio difetto, come non si impugna che possa esser difetto qualche irrazionalità della Divina Commedia. Quali miglioramenti o emendamenti un autore sarebbe capace di introdurre in un'ulteriore e definitiva revisione dell'opera propria, è difficile, per non dire impossibile, determinare: arbitrario è anche il più delle volte asseverare che ne avrebbe introdotti. Quando per altro io considero la forma del Timeo, dico la forma letteraria, lo stile, la sintassi, e lo raffronto con gli altri dialoghi platonici, non mi sento di spiegarne sempre le differenze e i difetti semplicemente con la diversità e la novità della materia, con la necessità di creare una nuova lingua scientifica, della quale mancava ancora qualsiasi modello, ancorchè di questo pure si abbia a tenere il debito conto: io credo che questa volta Platone non abbia dato all'opera sua le ultime cure. Non ostante che il Timeo ci si presenti come la sintesi della filosofia di Platone, noi troviamo in esso molte parti che sono assolutamente estranee a tutto il resto della sua filosofia, e queste sono le parti fisiche e fisiologiche. Anche della dottrina astronomica accolta in questo libro ci si racconta (1) essersi egli negli ultimi anni suoi ricreduto, e in parte effettivamente la disdisse nelle Leggi. La novità della speculazione pertanto può far credere, e per la parte astronomica ci è attestato, che essa non fosse ancora giunta nella mente del filosofo alla sua più matura evoluzione: e poichè vediamo anche altre parti del suo sistema filosofico essersi svolte a poco a poco e a poco a poco modificate, nulla permette di supporre che qui invece

---

(1) Cfr. la nota a p. 40 B-C.

tutto d'un tratto la concezione sia giunta alla maturità definitiva.

Anche il piano dell'opera appare esser stato mutato durante lo stendersi dell'opera stessa. L'introduzione è sproporzionata al resto del libro, e se possiamo ancora in qualche modo riconoscere l'associazione delle idee che congiunge le premesse all'argomento principale, dobbiamo riconoscere insieme che il nesso logico è manchevole e punto chiaro: infatti che ha da fare col Timeo la ricapitolazione della Repubblica? L'introduzione del Timeo è effettivamente introduzione adatta per il Critia (il quale, così com'è, non si intende se non da chi abbia presenti le prime pagine del Timeo, alle quali spesso si richiama), e non mi pare inverosimile l'ipotesi che Platone l'abbia scritta per questo dialogo, e che strada facendo, ampliandosi il suo concetto e assurgendo ad una concezione più grande e più universale, abbia rimandato a poi il racconto, e, accomodando alla meglio il preambolo, abbia adoperato per il Timeo quella parte dei materiali che in qualche modo gli poteva servire. Anche la mancanza di un ordine ben determinato e proporzionato, i frequenti ritorni su cose dette, le ripetizioni, le correzioni, le variazioni, di cui il Timeo continuamente ribocca, e che non si possono spiegare con alcun altro motivo plausibile, potrebbero plausibilmente attribuirsi a mancanza della definitiva coordinazione. Il discorso di Timeo è naturale come discorso improvvisato, e si capisce che nell'improvvisare molto si dimentichi e molto si deva correggere. È anche vero che Platone è lo scrittore che più somiglia al parlatore, e che la spontaneità e la naturalezza sono le

doti per le quali egli si segnala sopra ogni altro artista di prosa o di versi. Ciò non ostante non bisogna confondere la naturalezza con la trascuratezza, nè bisogna credere che la spontaneità, che più ammiriamo in Platone, sia quella che si ottiene di primo acchito, mentre è piuttosto l'ultima finezza dell'arte. Infilare le idee come si presentano spontanee sarà una buona traccia per comporre con naturalezza, ma poi bisogna correggere, modificare, rabberciare. Così è anche dello stile. Scrivere come si parla è certo un'ottima raccomandazione, e Platone è uno degli scrittori che più seguono la sintassi parlata. Ma nel parlare le inflessioni della voce chiariscono i nessi dei vocaboli e dei concetti assai più che non facciano nello scritto i punti e le virgole: quando invece un periodo è consegnato alla carta, e non ha più il soccorso della voce, perde sempre o molto o poco della sua lucidezza, talora la perde affatto. Perciò lo scrittore che sa il fatto suo, rileggendo a mente calma e riposata, vede che cosa si può richiedere alla perspicacia di chi legge e che cosa no, e modifica secondo il bisogno: e così avviene che nei dialoghi più elaborati di Platone, non ostante i frequenti anacoluti, propri appunto della sintassi parlata, il senso è di regola chiaro e perspicuo alla prima mediocre riflessione. Qui invece l'aggrovigliamento qualche volta veramente eccede ogni licenza; i participî cui si sospende un lungo periodo, e le costruzioni assolute disgradano lo stile di Tucidide; le apposizioni sono spesso libere e rilassate, gli antecedenti dei pronomi certe volte sono lontani ed oscuri. Certamente anche i periodi più contorti e difficili del Timeo, letti a dovere

e con le convenienti inflessioni, riescono abbastanza chiari e naturali: gli è che bisogna prima meditare e discutere un pezzo per vedere effettivamente come la voce si deve modulare, dove devono andare le pause, che cosa si deve nella pronuncia congiungere e che cosa disgiungere, senza che per far ciò alcun indizio esterno soccorra, se non fosse quello del senso generale, che, trattandosi di questioni discusse e sottili, è appunto quello di cui si dubita. Or come nell'ordine dei concetti in generale, così nell'ordine delle proposizioni e delle parole, non sarebbe stato difficile introdurre la desiderata perspicuità, quando l'autore avesse adoperato anche intorno a quest'opera quell'ultima diligenza amorosa che sappiamo aver egli usato per altre. Così avviene che le caratteristiche dello stile platonico le troviamo nel Timeo bensì tutte, ma senza misura, esageratamente, e nelle linee generali e nei particolari (1).

Notevoli, per esempio, sono certe circonlocuzioni, di cui il Timeo sovrabbonda, e che pajono intese a dare al concetto quell'accezione di universalità che si sente mancare al vocabolo proprio. Frequentissima è quella con φύσις, e molte volte è assolutamente chiara e normale: Dio, per esempio, colloca le anime negli astri, e di là mostra loro, non l'universo, ma la natura dell'universo, τὴν τοῦ παντὸς φύσιν (p. 41 E, cfr. p. 47 A): così, dove si parla di ciò che è ad un modo e di ciò che è varia-

(1) Per le particolarità stilistiche del Timeo in rapporto alla sua collocazione nella serie degli scritti platonici cfr. il terzo capitolo della magistrale opera di W. Lutoslawski, *The origin and growth of Plato's logic*.

bile, ἡ ταὐτοῦ ovvero θατέρου φύσις (pp. 35 A, 36 C, 37 A) è circonlocuzione che pare intesa a determinar meglio il concetto. Ma da questi casi si passa poi ad altri, la ragione dei quali è sempre più evanescente, finchè si viene alla mera perifrasi: così abbiamo ἡ τοῦ παραδείγματος φύσις (p. 39 E), ἡ ἔμφρων φύσις (p. 46 D), ἡ τῆς ἀνάγκης φύσις (p. 56 C), ἡ τοῦ κάτω φύσις ἄνω τε λεγομένη (p. 62 C), ἡ εὐκίνητός τε καὶ δυσκίνητος φύσις (p. 64 B), ecc., e finalmente ἡ φύσις γυναικός (p. 42 B), θήρειος (p. 42 C), τοῦ πυρός (p. 63 B), ἥπατος (p. 72 B), τῶν νεύρων (p. 74 D), τῶν ἰσχίων (p. 75 A), τοῦ προσώπου (p. 75 D), τῶν ὀστῶν (p. 82 D), τῶν αἰδοίων (p. 91 B), κτλ., per dire semplicemente la donna, la belva, il fuoco, il fegato, i nervi, le anche, la faccia, le ossa, i genitali, ecc. ecc. Simili osservazioni si possono ripetere per analoghe parole, come ἰδέα ed εἶδος, per le quali basti citare τὸ τῆς πρώτης ἕξεως εἶδος (p. 42 D), τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας (p. 48 A), τὸ τοῦ σώματος εἶδος (p. 53 C), τῆς πυραμίδος (p. 56 B), τῆς γλώττης (p. 75 A), τῶν ῥαφῶν (p. 76 A), ecc. ἡ πλείστη ἰδέα τοῦ θείου (p. 40 A), ἡ ἰδέα ἀέρος (pp. 49 C, 60 B), τοῦ πλεύμονος (p. 70 C), τοῦ ἥπατος (p. 71 A), ecc. Così dicasi di ξύστασις (pp. 32 C, 32 D, 72 C, 75 B, 81 B, ecc.), di γένος (pp. 74 B, 76 C, 85 E, ecc.), di δύναμις, di πάθος, ecc. Così frequentissime sono le circonlocuzioni con περί e l'articolo posto a reggere un'intera proposizione, e, ciò che è anche più notevole, non manca perfino il cumulo di tali frasi perifrastiche, come τὸ περὶ τὴν τῶν ἰσχίων φύσιν (p. 75 A), τὸ περὶ τὴν τῶν αἰδοίων φύσιν (p. 91 B), μέχρι φύσεως τῶν περὶ τὸ στόμα ξυνόδων (p. 60 B), τὴν τοῦ σχήματος ἰδέαν (p. 58 D),

τοῖς περὶ τὴν ἡμετέραν γένεσιν δημιουργοῖς (p. 75 B), ecc. ecc. (1).

Tutte queste considerazioni, oltre la dichiarazione esplicita, che fa Timeo, di esporre, non già una dottrina accertata e sicura, ma solamente ciò che gli pare credibile e verosimile, ci persuadono che la prima ragionevolezza, che si deve chiedere ad una interpretazione di questo dialogo, è quella appunto di non voler essere troppo sottile. Non dobbiamo cercare nel Timeo quella precisione che non ci può essere; non dobbiamo per conto nostro presumere di poter tutto spiegare.

7. E non solo dobbiamo rinunziare, per la sua impossibilità, ad una spiegazione esauriente dei principî su cui il dialogo si fonda, ma per far cosa che sia utile, bisogna che rinunciamo anche a illustrarli esaurientemente. Nessun espositore può avere sufficente competenza da discernere a fondo in ogni ramo dello scibile, e nessun lettore può averne tanta da interessarsi ugualmente di cose tanto svariate. Gli antecedenti delle teorie scientifiche, di cui Timeo tocca, richiederebbero digressioni enormi per esser chiariti, e gli antecedenti della dottrina filosofica dovrebbero essere all'ingrosso noti a chi affronta la lettura di questo dialogo; mentre, a illustrarli minutamente, sto per dire che converrebbe ripassare tutta la storia della filosofia greca.

(1) Alcune di queste particolarità nella traduzione si dovettero trascurare per dare un italiano leggibile e non sacrificare la fedeltà sostanziale alla fedeltà materiale: se nel greco queste sono qualche volta contorsioni, e come tali si notano, nell'italiano sarebbero mostruosità, e la versione che le conservasse non sarebbe altro che una caricatura.

Il divenire e il molteplice di Eraclito, l'essere e l'uno di Parmenide sono i due principî opposti che tendevano a spiegare il perchè delle cose, ma ciascuno unilateralmente: quello negava la possibilità della conoscenza, poichè non si può conoscere ciò che non è mai; questo eliminava senza scioglierlo il problema del mondo fenomenico, mentre il mondo intellettuale lo riduceva ad un mero aggregato di negazioni. In sostanza « il principio eracliteo, che nulla può essere conosciuto, torna eguale al principio eleatico, che non vi è nulla da conoscere » (1). Pitagora trova un caposaldo: i numeri e le proporzioni hanno costanza e universalità; nei numeri troviamo un ponte tra l'intelligibile ed il sensibile. Viene finalmente Anassagora, e con la Intelligenza ordinatrice introduce nella filosofia il principio di causalità; non concilia per altro ancora il più con l'uno, onde la sofistica, con la sua dottrina della relatività delle cognizioni e la sua tendenza all'attività pratica. Anche Socrate porta il suo contributo alla metafisica sostituendo i concetti alle cose come oggetto della conoscenza, i concetti, ben inteso, come semplici astrazioni. Di queste astrazioni Platone fa delle entità, delle entità assolute sempre esistenti e sempre uguali, in cui si specchiano, come nel loro modello, le pluralità transitorie dei fenomeni e vi trovano la loro ragione e la loro spiegazione. Che cosa sono queste entità? come si devono intendere?

Al capitolo seguente il tentare di rispondere.

---

(1) ARCHER-HIND, o. c. Introd. § 7.

CAPITOLO II.

Delle idee e dell'origine del mondo.

Sommario: 1. Questioni da trattare. — 2. La dottrina delle idee e la sua evoluzione. Passaggio dalla teoria della *partecipazione* a quella dell'*imitazione*. — 3. Le idee nel Timeo. — 4. Dio e l'esemplare del mondo. — 5. Lo Zeller nega che le idee sieno i pensieri di Dio. Confutazione. — 6. È il mondo eterno?

1. Fin dal principio del discorso (p. 27 D) Timeo pone i principî della sua speculazione distinguendo ciò che è sempre e non ha generazione, e ciò che sempre diviene e non è mai, l'uno comprensibile dall'intelligenza per mezzo del ragionamento, essendo sempre allo stesso modo, l'altro opinabile dall'opinione con l'aiuto della sensazione irrazionale, come quello che nasce e perisce e che effettivamente non è mai (1):

---

(1) Ciò che qui Timeo dice, concorda con ciò che nel l'*Esodo* (3, 14) è detto di Dio: " Ego sum qui sum, et dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos. „ Anzi Agostino (*De civ. Dei*, VIII, 11) di tal concordanza mostra

l'uno è il mondo delle idee, l'altro il mondo delle cose.

Se non che, poche righe dopo il luogo citato, viene introdotto il creatore, δημιουργός, il quale agisce e adopera come padre e signore di tutti e due i mondi, sensibile ed intelligibile. È questo un simbolo? un' allegoria? È questo creatore, come vogliono alcuni (1), l'anima del mondo considerata come logicamente distinta dal corpo dell'universo? una mitica rappresentazione del pensiero nell'unità, in confronto del pensiero nella pluralità, che sarebbe il creato? O è un Dio personale, distinto dal mondo ch'egli crea? E poichè egli crea seguendo un'idea-esemplare, è esso diverso o separato in qualche modo da questa idea? o è esso stesso l'idea?

Il sistema di Platone non è un organismo compiuto e definito che l'autore abbia poi dichiarato sistematicamente a parte a parte. Una dottrina precisa, perfetta e in ogni sua parte razionale in filosofia è cosa morta, ha finito di esistere, ha compiuta la sua missione. E la concezione platonica, ancorchè modificata negli accidenti, vive tuttora ed è ancora feconda. Gli è che noi, avvezzi a voler trovare la ragione di tutto, a voler andare, a dritto o a torto, al fondo di ogni quesito, o se non altro ad illuderci di potervi giungere, corriamo pericolo di prestare questo abito nostro anche a chi non lo può affatto indossare e di richiedere al-

la più alta meraviglia, e soggiunge esser questo il maggior argomento per il quale sarebbe quasi disposto a convenire che Platone avesse avuto notizia della Bibbia.

(1) ARCHER-HIND, o. c. Introd. § 38.

l'autore antico ciò ch'egli non ha mai promesso di darci.

Nel capitolo precedente ho già toccato di questo pericolo, ho già notato come in Platone la scienza non sia ancora scompagnata dall'arte e come perciò non bastino i canoni della scienza a giudicare dell'opera sua, ma i canoni dell'arte altresì devano essere tenuti in conto, chi voglia giudicarne rettamente. Il Timeo, ho osservato, è essenzialmente la narrazione di un mito, e il mito è allegoria. Ora appunto a considerare l'allegoria secondo lo spirito platonico, se le cose non sono altro che immagini imperfette di tipi ideali, la allegoria è essa pure immagine di concetto intelligibile, e perciò è necessariamente difettiva e manchevole. Per tale ragione anche il rapporto tra l'allegoria ed il concetto che rappresenta, nè si potrà richiedere che sia, nè affatto potrà essere se non manchevole, incostante, indeterminato. Ma in qual misura? Se la misura potesse determinarsi, introdurremmo con ciò stesso nel rapporto la perfetta razionalità, che è appunto ciò che si nega vi si possa trovare.

Ma, rispondono, voi aprite così le porte alla critica soggettiva. E che volete farci? Certo la critica oggettiva, quando è possibile, deve avere la precedenza: ciò che si può pesare, noverare, misurare, dice il Socrate dei Memorabili, si deve pesare, noverare, misurare; e fare altrimenti è stoltezza: or poichè questa critica è accessibile facilmente ad ogni grado anche molto basso di capacità, questa è anche la ragione per la quale essa ha un valore più generale e più incontestato. Vero è pure che nella critica soggettiva manca spesso una norma esteriore per distinguere la

speculazione del filosofo dalla aberrazione del pazzo, dalla sciocchezza del pedante. Se per altro tale è la condizione necessaria anche della creazione artistica nel suo senso più largo, non si vede come quella della critica non debba essere analoga. Un metodo che intenda ad eliminare ogni differenza di capacità, a far del critico una macchina, non può essere che negativo e infecondo. Eliminando il soggettivismo voi eliminate l'ingegno, eliminate quel solo elemento che può congiungere la psiche del critico con quella dell'artista, eliminate il termine medio che può fondere l'attività dell'uno con quella dell'altro e creare così un organismo vivente.

Certo è ad ogni modo che di questo elemento soggettivo è consigliabile servirsi con discrezione, e con tanto maggior discrezione quanto più uno diffida delle sue proprie forze. Ed io, che a ragione ne devo diffidare moltissimo, questa discrezione mi propongo di usarla più che alcun altro. Per ciò, senza approvare nè impugnare espressamente le dottrine più organiche e più complesse che furono proposte a spiegazione di questo dialogo, mi limiterò, per quanto è possibile, a segnalare le principali condizioni di fatto sulle quali le spiegazioni più complesse credono di potersi fondare, e del resto mi ricorderò che da me si può chiedere piuttosto opera di filologo che non di filosofo.

2. E innanzi tutto una constatazione sulla dottrina delle idee. « Dimmi », dice Parmenide a Socrate nel dialogo che prende il nome dall'Eleate (pag. 130 B, segg.), « distingui tu, così come dici, separatamente dei tipi (εἴδη) a sè

e separatamente le cose che ne partecipano? E pare a te che vi sia la *conformità* (1) da sè separatamente da quella conformità di cui noi partecipiamo?..... — A me sì, disse Socrate. — E forse anche altre tali cose, disse Parmenide, come un tipo del giusto per sè stante, e del bello e del buono, e così di tutte le cose di tal fatta? — Sì, disse. — E che? E un tipo dell'uomo separatamente da noi e da tutti quelli che sono come noi, un tipo a sè dell'uomo, o del fuoco, o dell' acqua? — Io mi son trovato, disse, incerto molte volte, o Parmenide, su di ciò, se si debba affermare come per quelli, o altrimenti. — E forse anche per altre cose, o Socrate, le quali potrebbero parere persin ridicole, come peli, o fango, o sozzura, o qualsiasi altra cosa più spregevole e più indifferente, sei tu incerto se convenga affermare che anche di ciascuna di queste cose esista un tipo separato, che sia altra cosa da queste che abbiamo tra mano, ovvero che non esista? — Punto affatto, disse Socrate; ma queste cose che vediamo, queste ⟨credo⟩ anche esistere; creder poi che ci sia un qualche tipo di esse, non vorrei fosse troppo strano. Per altro qualche volta ciò mi confonde, che non sia forse lo stesso per ogni cosa: e quando mi fermo su questo punto, fuggo poi subito per paura di perdermi precipitando giù in un mare di ciance senza fondo ».

La questione è tutta qui, e sebbene il discuterla, se si ha da discutere, sia certo più a posto nell'illustrazione del Parmenide che non in quella

---

(1) ὁμοιότης, cioè il tipo della *conformità*, il suo concetto.

del Timeo, qui è pur necessario coordinarne almeno gli elementi. Due sono le categorie principali di idee che vengono prese in considerazione nel luogo che ho riferito, l'una quella dei predicati, l' altra quella delle cose stesse. Da quale prese le mosse Platone? Non vi può esser dubbio che dalla prima, quella dei predicati; e soltanto successivamente, assai più tardi, passò alla seconda. Ce lo dice innanzi tutto lo stesso luogo citato. Infatti, che vi fossero anche idee delle cose, Socrate dichiara di essere stato in dubbio se affermare, mentre sui predicati egli non ha dubbio alcuno: ora ciò che egli teneva per certo, ragion vuole dovesse essere il fondamento della sua tesi; ciò di cui dubitava, non potè entrarvi, se non quando i dubbî furono vinti.

Del resto la dimostrazione di questo asserto dipende in gran parte da quella dell'ordine cronologico da assegnare ai diversi dialoghi di Platone, mentre poi, entro certi limiti, la questione dell'ordine cronologico può alla sua volta essere chiarita e corretta da quella dell'ordine logico. All'una e all'altra W. Lutoslawski nell'opera già citata recò un contributo di molta importanza, e le sue conclusioni, come quelle che si fondano su dati stilistici e su constatazioni di fatti, ancorchè siano lontane dalla certezza, possono dirsi oramai il caposaldo d'ogni ulteriore ricerca, limitando per l'avvenire la discussione ragionevole entro ristretti confini (1). E col Lutoslawski

(1) Superfluo, per esempio, torna ora il confutare opinioni come quella del Döring, *Geschichte der griech. Philosophie*, che pone la composizione del Timeo in-

convengo in molti punti sostanziali: che, per esempio, i dialoghi dialettici devano essere collocati dopo la Repubblica, non mi pare più lecito di dubitare (1): del resto che dalla sintesi del Sofista e del Politico Platone fosse passato all'analisi dei dialoghi socratici, era un'ipotesi così contraria al naturale svolgimento del pensiero, che difficilmente si giunge ad intendere come abbia potuto formularsi e trovar poi sostenitori.

Ebbene, e le osservazioni stilistiche del Lutoslawski e il naturale svolgimento, che si può secondo ragione argomentare, concordemente confermano che la successione delle dette due categorie sia avvenuta effettivamente come il Parmenide ci parve indicare. La bellezza, la bianchezza e le altre qualità predicative si notano facilmente come concetti universali, diversi per altro dalle cose belle e dalle cose bianche; mentre la percezione delle cose, poniamo dei cani, poniamo delle tavole, non ci suggerisce di necessità un terzo concetto universale diverso dalla cosa percepita. Ora, al concetto di quei primi universali Socrate, come

---

torno agli anni 393-92. Vero è che il NATORP, in parecchi articoli inseriti in "Archiv für Gesch. der Philos." dal 1898 al 1900, impugna alcune conclusioni del LUTOSLAWSKI e, dopo accennate alcune correzioni da introdurre nel suo metodo, conchiude molto scetticamente sulla possibilità di ottenere risultati sicuri: ad ogni modo l'ordinamento cronologico ch'egli ammette per i dialoghi dialettici in rapporto alla Repubblica e al Timeo è sostanzialmente quello stesso che le ricerche del LUTOSLAWSKI hanno affermato.

(1) Cfr. pure F. TOCCO, *Ricerche Platoniche* (Catanzaro, 1876), p. 172 e passim; R. HIRZEL, *Der Dialog*, I, p. 251 segg.; Ivo BRUNS, *Das literarische Porträt der Griechen*, pp. 271 segg.

abbiamo già accennato, era giunto, e da questi mosse anche Platone; ma, mentre gli universali di Socrate erano mere concezioni del nostro spirito, Platone, per usare l'espressione dell'Archer-Hind (1), ipostatizzò i concetti socratici, dichiarando che ogni tale concetto non è che la nostra mentale rappresentazione di un'idea veramente esistente, eterna e immutabile: la bellezza, la bianchezza, poichè certamente sono qualche cosa e non già niente, non essendo nel mondo sensibile, di necessità dovranno essere nel mondo intelligibile.

Ed appunto per la necessità di trovare un oggetto della conoscenza, che esulando dal mondo sensibile si rifugiava nell'intelligibile, Platone era indotto a questa affermazione. « Se ci deve essere una conoscenza », riassume lo Zeller (2), « ci deve essere anche di questa conoscenza un oggetto stabile e immutabile, un oggetto che esista non solo per noi e per nostro mezzo, ma da sè e per sè stesso ». Le cose belle, bianche, ecc., quali le percepiamo nel mondo sensibile, sono tutte particolari e accidenti: esse sono altresì mutevoli e, come tali, oggetto di opinione (δόξα): oggetto di conoscenza (ἐπιστήμη) non possono essere che gli universali, gli immutabili, gli assoluti, dunque la bellezza, la bianchezza e così via. Questa è l'idea, e questa idea, secondo Platone, esiste indipendentemente dalla nostra intelligenza; questa idea sola veramente è, e le cose, secondo questa prima teoria, partecipano in qualche modo dell'essere in quanto partecipano di quell'idea.

---

(1) O. c. Introd. § 16.
(2) *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, p. 645 (IV ed.).

Ora sta anche in fatto, che le idee che Platone prende a considerare nei dialoghi antecedenti alla Repubblica, come nel Simposio e nel Fedone, che su tale argomento è capitalissimo (1), e nei primi nove libri della Repubblica stessa, sono appunto, come ho affermato, quelle che non hanno un corrispondente reale e concreto nel mondo fenomenico, quelle dunque che si riferiscono alle qualità delle cose o alle loro relazioni, in una parola al predicato. Ma poi era naturale che riflettendoci si dovesse procedere più oltre. Lo nota, abbiamo veduto, Parmenide nel dialogo omonimo, e lo troviamo, anche prima, nel decimo della Repubblica: « tutto ciò che si comprende sotto un nome deve corrispondere ad un'idea » (2). Se infatti non percepiamo coi sensi nè la bellezza nè la bianchezza, non percepiamo neanche il cane, neanche la tavola, ma soltanto dei cani e delle tavole; vi sarà dunque anche il cane ideale e la tavola ideale corrispondenti ai cani e alle tavole dei fenomeni.

---

(1) Anche nel Fedro le idee prese a considerare non sono diverse da quelle del Fedone e del Simposio; mentre, se accettiamo le conclusioni del LUTOSLAWSKI, il Fedro dovrebbe porsi dopo la Repubblica. Ad ogni modo, poichè le idee delle cose non appariscono chiaramente nella Repubblica che nel libro X, se questo libro, come è probabile, fu l'ultimo scritto, non ci allontaneremmo di molto dal canone citato, qualora ponessimo la composizione del Fedro prima di quella di detto libro, anzichè immediatamente di seguito ad esso. Notisi del resto che la collocazione così tarda del Fedro è uno dei punti più deboli della teoria del platonista polacco, e fu energicamente impugnata.

(2) X, p. 596 A: εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.

Ora, a seconda si muova dalla considerazione dell'una o dell'altra categoria, la spiegazione delle relazioni tra le idee ed i fenomeni è intuitivamente diversa. La cosa bella è bella, perchè partecipa della bellezza, l'ha in sè: è questo un concetto anche volgare, tanto si presenta spontaneo. Ma non si può dire precisamente altrettanto di un cane o di una tavola. Infatti la cosa bella non è bellezza, ma un cane è cane: la cosa bella ha la *qualità* di bellezza, il cane ha la *sostanza* di cane; la cosa bella è sempre sostanza di qualche altra cosa, il cane ha sempre delle qualità non esclusivamente inerenti alla natura di cane, come bellezza, grandezza, e così via: il rapporto tra l'idea e la cosa non è dunque lo stesso nel primo e nel secondo caso. La teoria della partecipazione (μέθεξις), che prima era stata formulata, perciò si modifica e cade per lasciar luogo a quella dell' imitazione (μίμησις). Se c'è un cane idea, una tavola idea, i rapporti dei cani e delle tavole fenomeniche con queste idee non possono essere che di mera rassomiglianza: quella idea sarà il tipo unico al quale si informano queste copie molteplici. Lo ammette e lo riconosce Socrate stesso stretto dalle obiezioni di Parmenide: « Ma, o Parmenide, mi pare proprio che la sia così, che questi tipi stieno come esemplari nella natura, e che le altre cose somiglino a queste e sieno imitazioni, e che questa sia la partecipazione delle cose alle idee, niente altro che rassomigliarsi con esse » (1). Era questa una spiegazione che equivaleva a una correzione (la dot-

(1) *Parm.* p. 132 C-D: καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς.

trina platonica, come è, così appare anche una continua evoluzione senza contraddizioni e senza salti), e da questa correzione non consta che poi il filosofo nostro mai più si sia allontanato (1). La censura pertanto che gli muove Aristotele (2), che non si sia spiegato chiaro sulla natura della μέθεξις e della μίμησις, è per lo meno esagerata.

Ma se il mutamento della partecipazione nell'imitazione non modifica punto il principio fondamentale della reminiscenza, restando sempre inteso che tanto i tipi dei predicati quanto i tipi delle cose li avremmo conosciuti in una vita antecedente all'attuale, le conseguenze per altro di tal mutamento sono molte e sono gravi. Prima di esaminarle constatiamo che di fatto nei dialoghi platonici l'estendersi dell'una nell'altra categoria delle idee è accompagnato effettivamente dalla sostituzione della seconda teoria alla prima.

Nei dialoghi anteriori alla Repubblica la teoria dell'imitazione non appare affatto. Tanto ne era Platone lontano, che nel Fedone (pp. 99 E-100 A), non che rappresenti le cose come immagini delle idee, ammette che i discorsi possano passare per immagini delle cose. Che se della verità di questo

---

(1) Un'analoga correzione si potrebbe forse notare nella determinazione dei rapporti tra l'uomo e Dio. Nel Fedro infatti, p. 253 A, di quelli che sono sotto l'influsso di una data divinità era stato detto che partecipano in certo modo di essa, θεοῦ μετασχεῖν: nel Teeteto invece, p. 176 A-B, non è più la partecipazione lo scopo delle aspirazioni morali, ma il conformarsi a Dio, ὁμοίωσις θεῷ.

(2) *Metaph.* I, 6, 2: τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν. È vero per altro che almeno da principio Platone mostrava quanto alla natura della partecipazione qualche incertezza; cfr. *Phaedo,* p. 100 D: εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη.

rapporto mostra insieme di dubitare, e soggiunge che non è del tutto d'accordo nel ritenere che colui che guarda nei discorsi vegga ciò che è (τὰ ὄντα) più in immagine di colui che guarda nelle cose (1), la forma stessa della frase mostra che Platone era solo ai primi sospetti della sua nuova teoria; se l'avesse di già formulata, avrebbe detto tutto all'opposto. Così se, nello stesso dialogo (p. 73 D), dopo aver detto che la veste può far ricordare la persona, la lira il suonatore, il ritratto di Simmia la persona di Cebete, si soggiunge da ultimo (p. 73 E) che il ritratto di Simmia può far ricordare lo stesso Simmia, io non so vedere in ciò alcun passaggio alla nuova teoria. Qui non sono in questione i rapporti tra la cosa e l'idea, nè come la cosa dall'idea o dipenda o ne partecipi, ma solo si cerca spiegare il fenomeno della reminiscenza per mezzo dell'associazione delle idee. Tutt' al più nell'ultimo esempio, posto lì come un'ulteriore illazione, si potrebbe vedere appena il primo germe della dottrina dell'imitazione rappresentata quasi come uno stadio ulteriore della partecipazione.

Un passo verso la μίμησις lo troviamo nel Fedro (p. 250 B): per altro le immagini (εἰκόνες) e gli ὁμοιώματα, di cui qui si parla, sono immagini ed ὁμοιώματα di qualità o predicati: le cose belle sono immagini dell'idea di bellezza in senso gene-

---

(1) ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν. οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν ἔργοις. La interpretazione dell'ARCHER-HIND, *The Phaedo of Plato*, pp. 156-62 (2ª ed.), mi par troppo sottile. Cfr. anche R. P. HARDIE, *Plato's earlier theory of ideas*, in " Mind „ V, (1896), pp. 171-172.

rico, non che le somiglino come un ritratto all'originale. Quanto alla Repubblica, le incertezze sulla composizione delle sue singole parti rendono più difficile il determinare come la teoria durante la redazione dell'opera si sia venuta svolgendo; ma se accettiamo anche qui le conclusioni del Lutoslawski (1), sebbene dubitative, che il libro X rappresenti un procedimento ulteriore anche in confronto dei libri VI-VII, potremo notare insieme un analogo svolgimento dalla partecipazione all'imitazione. Se infatti nella parte metafisica che va dal libro V fino al VII le idee dei predicati tengono ancora il posto d'onore, il mito dell'antro al principio del libro VII è concepito conforme alla seconda dottrina, e questa dottrina è chiaramente formulata nel libro X; chè sulle idee delle cose materiali e sugli esemplari del letto e della tavola è costruita tutta la teorica dell'arte. Le cose è detto espressamente essere imitazioni delle idee; μίμησις, μιμητής, μιμεῖσθαι, μιμητική sono il verbo ed i nomi che Platone adopera a chiarire il suo concetto. E che questo non sia detto nè per traslato nè per figura, che non sieno queste delle frasi occasionali e indifferenti, ma importino il più sostanziale e consapevole mutamento della teoria, lo vedremo tra poco. Certo è ad ogni modo che la diversità tra il Fedone e la Repubblica è in questo punto così grande, che ammettere il Fedone sia stato scritto dopo di questa (2) non pare sia più possibile.

---

(1) O. c., p. 314 e pp. 324-25.

(2) Posteriore lo ritengono il JACKSON, *Plato's later theory of ideas*, in " Journal of Philology „ XV, p. 303, e il GAYE, *The platonic conception of immortality and*

Fino a qui la teoria si amplifica, si modifica; si mette finalmente in pratica. Nel Parmenide troviamo, come si è veduto, la discussione e la ragione del cambiamento. E innanzi tutto, se le cose singole, si opponeva, partecipano dell' idea e, come era stato prima supposto, l' idea è in esse, ne viene di necessaria conseguenza che ciascuna cosa conterrà o tutta l' idea o una frazione di essa: nel primo caso l' idea esiste in un numero di interi separati quante sono le cose, dunque si trova nello stesso tempo in diversi luoghi; nel secondo la si divide in tante frazioni quante sono le cose in cui essa entra. Nell' un caso e nell' altro essa perde quell'unità, semplicità e invariabilità, che doveva essere la sua caratteristica principale. Ebbene, Platone, senza disdirsi, si spiega meglio: le obiezioni che avete opposto, sono le conseguenze di una interpretazione erronea della nostra teoria; noi non la in-

---

its connexion with the theory of ideas, ch. V, con degli argomenti, che qui è fuor di luogo discutere, ma che sono implicitamente confutati da quelli in contrario del LUTOSLASWKI, o. c., pp. 314-15, il quale lo ritenne bensì posteriore al primo libro della Repubblica, ma anteriore agli altri; cfr. specie a p. 282 l'argomento tratto dalla tripartizione dell'anima ignota al Fedone e comune alla Repubblica ed al Timeo. Anche il WINDELBAND, *Gesch. der alten Philos.* (2ª ed.) e *Platon* (3ª ed.), abbassa di molto la data del Fedone, ma spiega la evoluzione della teoria delle idee in senso contrario al nostro; dalla μίμησις si passerebbe alla μέθεξις. Ma poichè il Timeo si fonda esclusivamente sulla μίμησις, e di porlo prima del Fedone neppure il Windelband ebbe il coraggio, così dovremmo ammettere poi un ritorno alla teoria prima, il che è contrario a quelle norme di probabilità e di ragionevolezza che, se possono essere smentite dai fatti, non devono per altro mai trascurarsi quando si formulano delle ipotesi.

tendiamo così, noi intendiamo che la partecipazione non sia altro che la semplice somiglianza ad un tipo. Correzione o spiegazione che voglia dirsi, egli avrebbe potuto anche aggiungere che di questa maniera d'intendere egli aveva dato già un evidentissimo documento. La teoria dell'arte infatti, quale è esposta nel decimo della Repubblica, non torna logica se non ammessa questa interpretazione. Se si dovesse intendere che le cose in qualche modo ricevono la esistenza loro dalla presenza in esse delle idee, si potrebbe subito opporre (e l'obiezione effettivamente è poi sempre vera), che l'artista non copia la cosa, ma attinge all'idea che in essa traluce, e perciò non può dirsi che sia, come Platone ci afferma, terzo di qua della verità. Solo a patto che nella cosa l'idea non ci sia e la natura fenomenica non sia altro che imitazione, solo a questo patto l'arte è veramente imitazione d'imitazione, è terza di qua dalla verità.

Quanto poi all'altra difficoltà, toccata nel citato luogo del Parmenide, della moltiplicazione delle idee all'infinito, essa è forse più immaginaria che reale. Nulla c'è in natura di ridicolo o di spregevole, aveva osservato Parmenide a Socrate: che meraviglia dunque se anche ci dovessero essere idee di pelo o di fango? Ad ogni modo la teoria dell'esemplare e dell'imitazione, in questa nuova forma, poteva preparare una risposta a questi scrupoli, e il numero delle idee assolutamente necessarie poteva essere per essa sensibilmente ridotto. Se infatti le idee sono esemplari e le cose copie, pajono più facilmente eliminabili innanzi tutto le idee di relazione e di negazione, e per conseguenza la innumerevole

moltitudine delle varianti non sarà più del tutto necessario di ascriverla a diversità di modelli, così da richiedersene uno per ciascuna, ma la si potrà spiegare col maggiore o minor grado di somiglianza della copia all'originale (1); la qual somiglianza può essere poi così scarsa e così mal resa da averne invece disformità e deformità (il male quindi non corrisponderebbe più ad una idea, ma a deficenza di essa), mentre d'altra parte non può mai essere perfetta e assoluta (2), sia perchè ciò che diviene non può mai uguagliarsi a ciò che è, sia perchè, se si uguagliasse, diventerebbe con esso una cosa sola. Vero è che dove finiscano i tipi e dove comincino le varianti, nessuno l'ha saputo mai dire, nè chi lo sappia dire è sperabile di trovarlo (3). Gli è che la difficoltà può risolversi altrimenti, come vedremo più oltre.

3. Per quanto nell'esporre la dottrina platonica io mi sia prefisso di essere cauto, i fatti raccolti dal Lutoslawski nell'opera citata e prima dal Jackson in una serie di articoli pubblicati nel « Journal of Philology » dal 1882 al 1886, ripresi poi nel 1897, sotto il titolo *Plato's later theory of ideas*, non ostante che impugnati dallo Zeller (4), pajono a me nel loro complesso incontestabili. Discutibili saranno le illazioni e le conseguenze

---

(1) Cfr. Jackson, o. c. X, pp. 283-84 e passim.

(2) Cfr. Windelband, *Platon*, pp. 73-74.

(3) Lo Zeller, o. c., p. 661, impugna che nel novero delle idee secondo Platone sieno da raccogliere soltanto alcune specie di concetti generali e altre no.

(4) O. c., p. 764, nota 3.

che da questi fatti si vollero trarre (1), e di alcune di queste dovrò dire più oltre, di una dico subito. Chi credette di dover riconoscere la necessità di rivedere e limitare la lista delle idee, che minacciava ad un certo momento di estendersi ad abbracciare tutte le cose in modo da non dover aver più fine nè limite, trovò l'opportunità di farlo, come si è accennato, nella nuova teoria dell'imitazione. E poichè per essa il centro di gravità, per così esprimerci, del mondo ideale pareva utilmente spostarsi dalla qualità alla sostanza (2), era naturale il desiderio di trovare che anche i fatti ulteriori effettivamente corrispondessero a questo nuovo principio e lo attuassero fino alle ultime conseguenze. E così avvenne che l'Archer-Hind, sia perchè avea fisso che l'ultima teoria delle idee avesse rinunciato a rispondere che cosa sia il predicato, che era stata la domanda capitale della prima, sia perchè nelle idee egli voleva trovare non soltanto le cause formali, ma altresì le cause agenti delle cose, credette di poter affermare che, da un solo caso in fuori, le idee cui si accenna nel Timeo sono tutte di esseri viventi (3), che dunque a queste soltanto aveva Platone ridotto da ultimo la sua teoria delle idee. Ma effettivamente nel Timeo le cose non stanno come all'Archer-Hind piacerebbe.

---

(1) Veggasi la confutazione che di alcune contro il Jackson fa il Tocco, *Del Parmenide, del Sofista e del Filebo* (in " Studi italiani di filologia classica „ II, pp. 391-469), pp. 402-4 e passim.

(2) Cfr. Gaye, o. c., p. 129.

(3) Archer-Hind, *The Timaeus,* Introd. § 33. Similmente il Lutoslawski, op. c., pp. 482, 494 e 524.

Certo è innanzi tutto che in questo dialogo, come ho già accennato, della teoria della partecipazione non si può riconoscere più cenno alcuno nè chiaro nè dubbio. Quanto a *ciò che entra e che esce* (τὰ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα) di pag. 50 C, veggasi la nota relativa; e la *specie invisibile... che partecipa dell'intelligibile* (ἀνόρατον εἶδός τι... μεταλαμβάνον τοῦ νοητοῦ) di pag. 51 A non ha che fare con le idee. Questo εἶδος è infatti lo spazio (χώρα), e a nessuno può saltare in mente di credere che Platone voglia dir che lo spazio pigli esistenza dall'entrare in esso dell'idea: la espressione dunque non ha senso tecnico. Così senso volgare hanno le espressioni analoghe di p. 27 C e 51 E, dove la dottrina delle idee non è in ballo. Ricordiamoci poi sempre la correzione del Parmenide: la μέθεξις non è revocata, non è esclusa; vi si dice solo che la si ha da intendere nel senso di mera imitazione e niente più; non basta dunque, per conchiudere che Platone si contraddica o si disdica, trovare da lui usata questa o quella parola; bisogna essere sicuri che vada intesa nel senso che vorremmo attribuirle. E questo non è certo il caso del Timeo. Infatti la teoria della partecipazione in quel primo supposto senso, non solo è in esso abbandonata, ma è anzi esclusa espressamente (1): a pag. 52 C (veggansi le note a questo luogo) è

(1) L'assoluta esclusione della μέθεξις nel Timeo e l'assoluto impero della μίμησις, che da capo a fondo lo informa, bastano, se ce ne fosse bisogno, ad assicurare che esso è posteriore al Parmenide, dove la sostituzione è proposta solo dubitativamente e quasi fuggevolmente, come una scappatoia alle obiezioni incalzanti dell'avversario.

detto chiaro, che non è propria della cosa neppur l'idea che essa rappresenta, della quale anzi la cosa è appena un'immagine, e che perciò, affinchè la cosa possa afferrarsi all'esistenza, esclusa ormai da questo ufficio l'idea, occorre un altro espediente, occorre il *dove* essa si generi, e questo *dove* è la χώρα o la ὑποδοχή, di cui diremo più oltre. Così poche linee prima (p. 52 A) definendosi che cosa è l'idea, tra le sue condizioni è notata espressamente quella di non passare in altra cosa (1); il che poche linee dopo è confermato, ove si dice (p. 52 D) che « fino a tanto che una sia una cosa e un'altra un'altra, nè questa nè quella potrebbe entrare nell'altra in modo da restare la stessa e insieme diventar due », a schiarimento delle quali parole veggansi pure le note relative.

Sulla limitazione invece delle idee alle cose animate proposta e sostenuta dall'Archer-Hind, le riserve da fare sono molte e sono gravi (2). Io non discuterò se veramente l'esclusione delle idee di relazione nell'ultima teoria risulti chiara dal Sofista (3), se l'esclusione di quelle dei prodotti dell' industria umana (σκευαστά) si possa inferire dalla testimonianza di Aristotele (4), se l'esclusione delle idee di male, in quanto non sono sostanze, ma deficenze nel rapporto tra la cosa e il suo paradimma, possa desumersi dal Filebo (5); poniamo che questo si possa ammettere:

---

(1) οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν.

(2) Cfr. ZELLER, o. c., pp. 701-703.

(3) ARCHER-HIND, o. c. Introd. § 21.

(4) *Ibid.* § 22.

(5) *Ibid.* § 24; JACKSON, l. c. X, p. 283.

resterebbero sempre le idee di qualità, l'esclusione delle quali dagli ultimi dialoghi l'Archer-Hind la argomenta soltanto *ex silentio*. È poi vero che non vi compariscano? (1). Ho pure accennato che all'esclusivismo delle idee di esseri viventi lo stesso Archer-Hind concede nel Timeo un'eccezione: vediamola. È quella delle idee di fuoco, aria, acqua, terra, ammesse espressamente a p. 51 B, e di questa difficoltà il nostro autore cerca bensì di sbrigarsi (2), ma con affermazioni piuttosto che con ragioni, di che poi egli stesso si accorge, quando finisce a concedere che in questo luogo si possa pur riconoscere una sopravvivenza dell'antica teoria. Se non che la difficoltà in questo luogo è assai più grave che l'Archer-Hind non rilevi, e bene la apprezza soltanto chi legge il passo nel suo contesto a cominciare da p. 48 E. E un punto principalmente di questo contesto dà da pensare, ed è a pp. 49 E-50 A, dove, parlandosi di ciò che apparisce (φαντάζεται) in qualche cosa e poi scomparisce, non ci si limita già alle dette quattro specie elementari, che parrebbero poter contare per cose, ancorchè non animate, ma si va oltre, oltre assai, fino a citare come esempio il *caldo* ed il *bianco* e qualsiasi dei loro contrari e derivati. E *caldo* e *bianco* non sono più cose, ma qualità o predicazioni. Che più? A p. 49 D, riferendosi alle quattro specie il τὸ τοιοῦτον, implicitamente esse pure son dichiarate qualità, e anche la differenza che pareva dovesse esservi col

---

(1) Per la lista delle idee singole che si trovano nominate in Platone, cfr. ZELLER, o. c., p. 701, n. 1, e TOCCO, *Del Parm. ecc.*, p. 413.
(2) ARCHER-HIND, l. c. § 33.

caldo e col *bianco* si dilegua. — È vero, anche per il caldo, anche per il bianco, anche per le quattro specie elementari si nota espressamente che nel mondo nostro esse non sono che apparenze (φαντάζεται) e nient'altro che apparenze, che sono immagine e nient'altro che immagine delle idee; ma da ciò ad affermare che dall'ultima teoria di Platone le idee di predicato siano escluse, ci corre molto, ci corre troppo. Vogliamo dire che il ritenerle sia stata incongruenza, dimenticanza? Diciamolo pure; ma io non so se dopo questo sia criticamente ragionevole cercar nel Timeo ciò che l'Archer-Hind vuol trovarvi.

4. Alla categoria di ciò che è appartiene innanzi tutto anche l'esemplare sul quale Dio creò il mondo, come Timeo soggiunge poco oltre il principio (p. 28 C): dice infatti che due essendo gli esemplari possibili, uno generato e uno eterno, l'artefice, essendo buono e volendo far cosa bellissima, scelse l'eterno.

Non cade dubbio che l'esemplare del mondo non sia lo stesso che l'idea del mondo: esso è, appunto perchè è idea. Ora se la dottrina platonica attribuisce alle idee un'esistenza separata (1), aveva dunque l'esemplare del mondo, cui Dio si informò nella creazione, un'esistenza a sè fuori di Dio? Gli stessi dubbî e gli stessi dissensi degli interpreti moderni ebbero già i neoplatonici: poi si decisero ad ammettere le idee

---

(1) Giova, anzi è indispensabile, per questa questione tener sempre presente anche la testimonianza di Aristotele, *Metaph.* I, 6, II, 2, 15-16, XIII, 4, 6 e altri luoghi che verremo citando.

in Dio, e in questa interpretazione ebbero consenzienti e Boezio e tutti i Padri della Chiesa. Plotino (1), per citare uno dei maggiori, disse chiaro ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά, che l'intelligibile non è fuori dell'intelligenza, e quindi che il demiurgo ha in sè l'esemplare; e Proclo, l'ultima voce del platonismo pagano, più modesto e più prudente, dopo aver osservato che l'esemplare è νοητὸς καὶ οὐ νοερός, cioè intelligibile e non intelligente, e dopo parecchie distinzioni e sottigliezze, viene a questa conclusione, la quale anche tolta dal suo contesto mi pare conservi il suo valore (2): se il demiurgo, dice, vede l'esemplare intelligibile, o lo vede rivolgendosi in sè stesso, e ciò vuol dire che lo ha in sè; o lo vede fuori di sè: ma in tal caso ne avrebbe una sensazione (αἴσθησις) e non un'intellezione (νόησις) (3), il che non può stare. A questa conclusione egli era venuto per altra via anche alcune pagine prima (4): se il demiurgo, diceva, è intelligenza (νοῦς), si domanda se ciò che essa fa lo fa ragionando (λογιζόμενος) o per virtù del suo stesso essere (αὐτῷ τῷ εἶναι). Ragionando, rispondeva, non pare, perchè il ragionamento importa una mutazione e presuppone gli accidenti delle facoltà singole dell'anima; ma posto pure ch'egli operi in tal modo, resterebbe sempre che egli dovrebbe abbracciare preventivamente in sè tutta la cosa deliberata. Che se invece, come è più consentaneo ammettere, egli delibera ed opera

(1) Plotin. *Enn.* V, 5; Porphyr. *Vita Plot.* 18.
(2) O. c., p. 98 E.
(3) Cfr. Plotin. *Enn.* VI, 7, 1.
(4) O. c., p. 82 B.

per virtù del suo stesso essere, delibera ed opera di necessità cosa simile a sè, e così deve avere di necessità in sè gli esemplari di ciò che produce. E che si debba intendere così, conchiude Proclo (1), ce ne avverte Platone stesso ove dice (p. 29 E) che Dio, essendo buono, volle che tutte le cose fossero simili a lui: γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ. Se le cose sono simili all'esemplare e insieme sono simili a Dio, l'esemplare non può essere fuori di Dio.

E al ragionamento di Proclo si può aggiungere qualche altra considerazione. Dopo aver descritto sommariamente la creazione e resa ragione della forma del mondo, a p. 34 A, Timeo conchiude così: « Tutto questo ragionamento ragionato (λογισμὸς λογισθείς) di quel Dio che sempre è, intorno a quel Dio (cioè il mondo) che doveva crearsi, fece un corpo » così e così. Ora il ragionamento di cui qui si parla non è altro che la ragione per la quale il mondo ebbe quella data forma: è l'esemplare rappresentato sotto forma logica, che è come dire che l'esemplare è il ragionamento rappresentato sotto forma plastica. Ragionamento ed esemplare sono la stessa cosa, e se in Dio è il ragionamento, in Dio dovrà essere pur l'esemplare (2).

E argomentiamo pure a quest'altro modo: Le idee nostre secondo Platone 1) hanno esistenza separata fuori di noi, 2) hanno esistenza separata fuori delle cose, 3) sono antecedenti alle

---

(1) O. c., p. 98 F.

(2) Similmente di un λόγος e di una διάνοια di Dio si parla a p. 38 C, a proposito della generazione del tempo di sul modello dell'eternità.

cose. E noi, secondo il nostro modo di vedere, potremmo impugnare la prima affermazione, la seconda e la terza, e dire invece che le idee sono astrazioni create dalla nostra esperienza, e perciò posteriori alle cose. Ma la questione si presenta del tutto diversa se ci trasportiamo col pensiero alla creazione. Le cose non sono ancora; e se esse hanno principio, e se Dio ne è il creatore, egli di conseguenza intende e sa in precedenza quello che sarà la creazione. Ora questo suo concetto non può essere frutto dell'esperienza, e quindi non può esser neanche nè temporalmente nè logicamente posteriore alle cose, come abbiamo opposto essere i concetti nostri. Perciò la teoria platonica rispetto a Dio di necessità torna vera in queste due conclusioni: 1) che le idee hanno esistenza separata dalle cose, 2) che sono antecedenti alle cose.

Resta pertanto a vedere solo se sia vero, secondo Platone, rispetto a Dio anche l'altro postulato, cioè che le idee abbiano esistenza separata dal soggetto che le pensa. E qui innanzi tutto è da osservare che a sostenere che le idee sieno in Dio, non si impugna, ma anzi si conferma, per tutte le altre creature intelligenti il principio enunciato: le idee sono fuori dell'intelligenza creata, appunto perchè sono nell' intelligenza creante; esse sono immutabili ed eterne, appunto perchè immutabile ed eterna è questa intelligenza. Questo pare scaturire piano e facile dai posti principî e dai susseguenti ragionamenti.

5. Ma poichè la testimonianza di Aristotele non concorda con queste conclusioni, e lo Zeller, tra gli altri, dopo una lunga e minuta analisi della

teoria delle idee in Platone, le impugna, ci conviene indugiarci ancora un poco ad esaminare le ragioni avversarie. Secondo lo Zeller la causa e la spiegazione del mondo Platone nelle sue ricerche scientifiche si limita a trovarla nelle idee, « e se, » dice (1), « accanto ad esse ha ancora bisogno della Divinità, come nel Timeo, egli la introduce senza dimostrazione e senz'altra determinazione, come presupposto di fede: per sua personale convenienza e per l'uso pratico sopra tutto egli si attiene alla credenza negli Dei. Egli si adopera bensì di purificarla secondo lo spirito della sua filosofia, ma non indaga accuratamente il suo rapporto con la dottrina delle idee; solo si accontenta del pensiero generale, che queste e quella si riducano alla stessa cosa, che le idee siano la Divinità vera e che la idea più alta corrisponda alla più alta Divinità. » Le idee adunque per lo Zeller non sarebbero in Dio, ma esse stesse sarebbero Dio: non sarebbero i pensieri di una intelligenza, ma sarebbero esse stesse dotate di intelligenza (2). Le idee per lo Zeller

---

(1) O. c., pp. 716-17.

(2) Fra i recenti anche il Windelband, *Platon*, p. 78, e *Gesch. d. alten Philos.* p. 117, nega che le idee sieno i pensieri di Dio. L'Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philos.*, I[9], p. 194, identifica il δημιουργός con l'idea del bene. Il Gomperz, *Griechische Denker*, II, pp. 484-86, dà delle idee una spiegazione affatto simile allo Zeller, anzi crede che dalle concezioni popolari della Divinità Platone sia nel Timeo più che mai lontano. Il Jackson stesso per via diversa giunge ad una conclusione anche analoga, o. c., XIII, p. 34: " Il δημιουργός è un duplicato mitico del ταὐτόν, precisamente come la ἀνάγκη è un duplicato mitico del θάτερον... In fatto il δημιουργός del Timeo e la αἰτία τῆς μίξεως del Filebo sono, per così dire, impalcature, che devono essere rimosse quando

sono rappresentate da Platone come cause immanenti delle cose, e l'idea del bene, somma di tutte le idee, è quella che attribuisce la realtà a ciò che si conosce (1) e concede al conoscente la facoltà di conoscere, come è detto in un celebre luogo del sesto della Repubblica (p. 508 E), che avremo occasione di esaminare più oltre.

Certamente, continua lo Zeller, anche le idee hanno rapporti e coordinazione tra loro, e si può pensare di esse una gradazione, ma Platone non la determinò e si fermò solo al vertice, all'idea più alta di tutte, quella del bene (2). L'idea del bene sarebbe Dio, il Dio supremo, il creatore.

---

l'edificio è compiuto. „ Cfr. NATORP, *Platos Ideenlehre,* pp. 313-15 e 340 sgg. Ritiene invece le idee come esistenti in Dio innanzi a tutti (e gli va perciò restituito il merito della priorità) G. M. BERTINI, *Nuova interpretazione delle idee platoniche,* negli " Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino „ vol. XI, a. 1876, pp. 997-1083, notevolissimo saggio, l'ultimo, credo, dell'insigne filosofo torinese. " Le idee, „ conchiude egli a p. 1069, " non sono pensieri divini, cioè atti di Dio come soggetto pensante, non sono neppure oggetti distinti individualmente l'uno dall'altro, stanti assolutamente da sè, ma sono lo stesso essere divino pensato da Dio come comunicabile per manifestazione o per partecipazione a ciò che è diverso da lui. „ Dei recenti veggasi il LUTOSLAWSKI (o. c., passim, e specialmente pp. 303-5, 360, 424, 433, 447-48, 470-71, 477, 493), presso il quale, a pp. 25-26, note 67-69, puoi vedere anche la bibliografia di questa questione. Agli autori ivi ricordati puoi aggiungere O. APELT citato dal Tocco, *Del Parmenide, ecc.,* che da p. 421 in poi si sforza di confutarlo (cfr. anche *Ricerche Plat.,* p. 34), ed A. W. BENN, *The later ontology of Plato,* in " Mind „ XI, (1902), pp. 31-53.

(1) O. c., pp. 687-88.

(2) Il NATORP, o. c., p. 329, intende per questa idea la idea dell'idea o la legge della legge (*das Gesetz der Gesetzlichkeit selbst*).

« Ci può veramente parere incomprensibile, » soggiunge egli ancora (1), « che il concetto del bene, non solo possa essere ipostatizzato, ma possa senz'altro essere dichiarato come la suprema forza o ragione operante: la ragione noi siamo avvezzi a figurarcela soltanto nella forma della personalità, la quale non sembra si possa accoppiare alle idee. Ma si domanda pure, se tutto questo a Platone apparve poi così inconcepibile come a noi. » Chi aveva pensato, continua, la grandezza e la piccolezza come realtà, poteva anche fare una realtà a sè di un rapporto di scopo, e dello scopo assoluto, ossia del bene, fare una causa assoluta e un essere assoluto. — E ciò è possibile certamente, ma è altrettanto possibile per lo meno il ragionamento contrario: se Platone nella concezione delle idee fece un passo molto ardito, doveva pensare piuttosto a giustificarlo, che non a farne subito un secondo sulla stessa china, il quale non avrebbe servito che a mettere in luce quanto anche il primo fosse inconsulto. Le idee sono ciò che è? Voi lo dite, gli si poteva rispondere, ma sarebbe bene che tentaste di dimostrarlo. La ragione logica, che siano l'oggetto dell'intelligenza, l'abbiamo sentita; ora desideriamo una ragione ontologica. Perchè o come esistono? Come avviene che da oggetto dell'intelligenza diventano ad un tratto soggetto? Anche lo Zeller riconosce che (2) « noi siamo veramente avvezzi a distinguere tra le cause formali e le cause agenti, e non confonderemmo le idee universali con la ragione crea-

(1) O. c., pp. 713-14.
(2) O. c., p. 695.

trice che il Filebo indica come cagione ». E analogamente si può rispondere domandando, se è poi certo che questa confusione Platone stesso l'abbia fatta: è appunto ciò di cui si discute.

Il luogo, ch'egli adduce, del Fedone (p. 100 C-D) parla delle idee come cause formali; il luogo del Filebo (pp. 26 E-30 D) parla del creatore come causa agente, e l' equazione tra il creatore e l'idea, che qui si vorrebbe vedere, si fonda su di un'interpretazione che io credo falsa, la quale, poichè questo luogo verte anche sulla questione della materia, per non ripetermi e non spezzarne la dichiarazione, esaminerò nel capitolo seguente. Così se nel Sofista (p. 248 E) a ciò che interamente è (τῷ παντελῶς ὄντι) si attribuisce anche anima e movimento, il Lutoslawski (1) nega che questo παντελῶς ὄν sia l' idea; fosse anche, non si capirebbe come poi questo movimento fosse comunicabile alle cose (2).

Sta in fatto che le idee ed il creatore, dopo l'accenno del Filebo, sono posti a fronte chiaramente ed espressamente la prima volta nel Timeo, come lo Zeller riconosce; ma, soggiunge (3), « il loro rapporto resta non chiaro, e il demiurgo

(1) O. c., p. 424. Cfr. BERTINI, l. c., pag. 1028.

(2) La questione è troppo grossa per poterne trattare sufficentemente per incidenza. Cfr. per esempio CHIAPPELLI, o. c., pp. 157 sgg. Lo ZELLER, o. c., p. 696, che pur crede che alle idee si deva attribuire e movimento ed attività, confessa che non si sa poi come immaginar ciò, e riconosce che Platone non l'ha indicato. Il Tocco, *Del Parm. ecc.* passim, collocando il Sofista col Parmenide e col Filebo dopo il Timeo, vorrebbe veder qui un nuovo indirizzo, al Timeo ancora ignoto. Cfr. pure del Tocco le *Ricerche Platoniche,* capp. I e II.

(3) O. c., p. 695. Cfr. pp. 716-717, già citate, e 765, che pure insistono nello stesso concetto.

stesso è una figura troppo mitica, perchè il suo intervento possa valere come una soluzione scientifica della questione ». Non discutiamo troppo sul scientifico, purchè effettivamente sia una soluzione.

Noi introduciamo spesso delle distinzioni arbitrarie. Platone era insieme filosofo e teologo e artista, e tutte queste qualità costituivano in lui una personalità sola. Egli risponde ai diversi quesiti secondo queste diverse disposizioni della sua anima, che noi possiamo bensì idealmente distinguere per comodo della nostra analisi, ma non giudicare separatamente e indipendentemente l'una dall'altra. Dove finisca il filosofo e dove cominci il teologo, dove finisca il teologo e gli sottentri l'artista, potremo qualche volta bensì tentar di scoprire, ma non abbiamo diritto di dire che questa parte o quella abbia minor serietà, minor importanza. Tutto deve essere preso in considerazione come ugualmente importante, secondo il diverso spirito in cui è stato concepito, e tutto deve essere interpretato secondo quello spirito. Se Platone teologo crede a un Dio personale, ciò non ci permette di affermare che per Platone filosofo questo dovesse essere semplicemente una favola: potremo dire che là dove la ragione sua era insufficente, egli supplì con la fede, ma non potremo dir mai che la sua fede fosse meno sincera della sua ragione.

E certamente con la sostituzione della μίμησις alla μέθεξις l'intervento del demiurgo era diventato anche più evidentemente necessario. Con la teoria della partecipazione una relazione tra il mondo ideale e il mondo fenomenico c'era: non se ne vedeva chiaro il perchè, ma si affermava

almeno il fatto; con quella dell'imitazione il distacco divenne assoluto. Che ne facciamo di questi due mondi, che non sono più in alcuna relazione tra loro? Ed ecco che il demiurgo colma questa lacuna. Se il mondo del divenire è immagine del mondo dell'essere, questo è opera sua: solo un'intelligenza suprema ed attiva poteva operare questa meraviglia. Ed effettivamente Platone mostra di averla intesa così, e il suo demiurgo in realtà lo troviamo intervenire soltanto quando la teoria dell'imitazione è già fissata, per la prima volta nel decimo della Repubblica, e questa ancora un po' materialmente, poi nel Filebo, poi nel Timeo, dove è espressamente la causa prima, la causa efficente, la causa cosciente. In verità il carattere così schiettamente mitologico, che si vuole attribuire a questa figura, io non lo so riconoscere, più che non lo riconosca nel νοῦς di Anassagora. Platone qui è chiaro ed esplicito (1). E concedasi pure il carattere mitologico, concedasi il parlar figurato, sta sempre in fatto che nel Timeo il demiurgo e il paradimma sono rappresentati incontestabilmente come due cose diverse; e sia pure mito quanto si vuole, ma se di due cose diverse e volutamente diverse ne vogliamo far una, per quanto nell'interpretare le allegorie sia giusto esser larghi, tra il senso reale ed il figurato distruggeremo ogni analogia, e potremo perciò sbizzarrirci a sostituire al pensiero dell'autore il pensiero nostro.

D'altra parte se Anassagora aveva riconosciuto che ordinatrice dell'universo doveva essere un'in-

(1) Cfr. Bertini, l. c., pp. 1053-54.

telligenza, e se, come aveva fatto Socrate, anche Platone accettò di tutto cuore questo principio, pare assai più logico e ragionevole il credere che all'intelligenza abbia associato l'intelligibile, di quello che del semplice intelligibile abbia fatto di punto in bianco non solo l'intelligente, ma la fonte dell'intelligenza; in altre parole è più ovvio e più logico dire e ritenere che dal pensante abbia dedotto il pensato, di quello che il pensato l'abbia mutato in pensante (1).

E nulla c'è in Platone che smentisca un tal ragionamento. Se nel Timeo a p. 37 C le idee sono addirittura chiamate Dei eterni, questo non vuol dire che esse sieno Dio: anche gli Dei inferiori si chiamano appunto Dei, ma non hanno che fare col Dio padre e creatore (2). Se in altri luoghi si parla delle idee come cause prime, appunto in opposizione alle cause seconde (3), ciò non vuol dire se non questo, che ogni fenomeno del mondo del divenire potrà bensì dipendere da qualche altro fenomeno del mondo stesso, ma la sua ragione vera l'ha nel suo rapporto col mondo dell'essere, il che non importa che nel mondo dell'essere al di là della causa formale non dobbiamo riconoscere anche la causa agente. Nè il famoso luogo sopra accennato *de Rep.* VI, p. 508 D-E è decisivo per questa questione. Vi si dice infatti bensì che l'idea del bene conferisce la verità a ciò che si conosce e la capacità a chi ha da conoscere, ma vi si soggiungono delle parole le quali, pur così guaste

---

(1) Cfr. Bertini, l. c., pp. 1028-30.
(2) Cfr. la nota a questo luogo.
(3) Cfr. *Phaedo*, pp. 95 E sgg.

come ce le trasmisero i codici (1), pare sieno intese a dichiarare entro quali limiti ed in qual senso si ha da intendere l'affermazione precedente; e il senso sarebbe che essa idea fa sì che si possa attuare la conoscenza della verità in quanto essa stessa è oggetto dell'intelligenza (2). Comunque poi questo luogo si voglia intenderlo, potremmo sempre dire che esso non rappresenta certo l'ultima dottrina platonica: tra la Repubblica ed il Timeo ci corsero degli anni parecchi, e non furono anni di stasi.

Arroge che se per il Timeo l'idea fosse essa stessa Dio, non si capirebbe più bene perchè a

---

(1) τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, e fin qui il testo è chiaro e certo: ciò che segue è più che dubbio, e l'ADAM lo dà così: ὡς γιγνωσκομένην μὲν διὰ νοῦ, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας. Questa lezione converrebbe ottimamente con la nostra tesi, perchè ammetterebbe la causa consciente sopra della causa formale: conviene però riconoscere che alla lezione dei migliori codici essa fa troppa violenza. Sebbene διὰ νοῦ sia la vulgata, il διανοοῦ di A corrisponde bene al φάθι che precede; nè ciò basta: A ha γιγνωσκομένης, e γιγνωσκομένην è un emendamento del VAN HEUSDE, come è del Van Heusde l'ordine delle parole, che i codici invece leggono αἰτίαν ... ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ, erroneamente certo anche perchè al μέν manca il corrispondente.

(2) Il BERTINI, l. c., p. 1025 e passim, dice che il Bene di cui qui si tratta " è più che idea, più che scibile: „ infatti per τοῖς γιγνωσκομένοις non si potrebbero in senso tecnico intendere che le idee; chè le idee sole sono oggetto della conoscenza: ora ciò che conferisce la verità alle idee deve essere qualche cosa ad esse superiore. Gli è che a prendere τοῖς γιγνωσκομένοις in senso tecnico bisognerebbe poi prendere non più in senso tecnico, ma volgare, τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, appunto come τὴν τοῦ πλεύμονος ἰδέαν in *Tim.* p. 70 C, e τὴν τοῦ ἥπατος ἰδέαν, *ibid.* p. 71 A, come il Bertini sostiene.

p. 28 C si dica che « il fattore ed il padre di queste cose universe è difficile saperlo trovare, e chi lo abbia trovato è impossibile che lo indichi agli altri ». Non pare infatti che quella difficoltà sia più tanto grave, quando accettassimo che esso sia l'idea stessa: avremmo in ciò di già una risposta. La difficoltà non dovrebbe allora più essere nel dire che cosa è il creatore, ma nello spiegare come mai l'idea sia diventata attiva, l'intelligibile sia diventato intelligente.

Arroge ancora: se le idee e Dio fossero la stessa cosa, che senso avrebbe ciò che è soggiunto a questo stesso luogo tutto di seguito? Dice infatti: « Ma questo per altro si può viceversa indagare di lui, su quale degli esemplari chi ha fabbricato il mondo lo abbia eseguito, se sopra quello che è sempre lo stesso e allo stesso modo o su quello che ebbe nascimento. » Come? Se Platone vuol dare ad intendere che il creatore non è altro che l'idea in azione, che razza di discorso è questo, di domandare se l'idea potrebbe diventare azione cessando di essere? Cesserebbe infatti di essere, qualora diventasse l'esemplare generato. Non c'è forma mitica che valga a scusare questa assurdità.

Anche il famoso luogo della Repubblica, X, p. 597 B, e tutta la teoria dell'imitazione artistica pare faccia contro lo Zeller. Afferma infatti Platone che le cose sono imitazione delle idee e le opere d'arte delle cose, e reca l'esempio del letto: c'è un letto idea, ci sono dei letti cose e ci sono dei letti rappresentati in pittura: questi sono imitazione dei secondi, e i secondi del primo. Ora il letto idea, dice, potremmo dire che è

fatto da Dio (1). E subito dopo soggiunge che, sia che questi non volesse farne più d'uno, sia che qualche necessità ci fosse di farne uno solo, uno solo ne fece (2). Ora è bensì vero che questa maniera d'esprimersi è impropria, il che non isfuggì neppure agli antichi: Dio è qui detto artefice dell'idea, e delle idee non c'è artefice, nè è esatto dire che Dio rispetto ad esse sia tale (3). Ma ciò non importa che per questa inesattezza si deva buttare a mare tutto il contesto. Innanzi tutto si può osservare che Platone stesso non intende di dare qui alle sue parole un senso preciso, ma soltanto approssimativo: φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγῷμαι, *si potrebbe dire in certo modo*, tanto per conservare la stessa gradazione degli altri due casi. Oltre di ciò, da dire che il letto idea è opera di Dio, ad intendere che è un pensiero di Dio, il passo è breve (4):

---

(1) μία μὲν ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα, ἣν φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγῷμαι, θεὸν ἐργάσασθαι. Dissento assolutamente dal Tocco, *Del Parm. ecc.* pp. 445-46 sull'interpretazione delle parole ἐν τῇ φύσει, per la quale " il letto fatto da Dio, cioè il prato o il bosco, dove ci si può riposare le membra non meno che sulla coltrice più lavorata, si confonde con l'idea stessa del letto. „ Nè si potrebbe dire che questo letto è uno solo, nè questo potrebbe esser mai il letto idea.

(2) p. 597 C: οὕτως ἐποίησεν μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστιν κλίνη.

(3) Procl. *in Tim.*, p. 104 F: ποιητὴν γὰρ αὐτὸν λέγει τὸν θεὸν καὶ δημιουργόν· τῶν δὲ ἰδεῶν οὐκ ἔστι δημιουργός.

(4) " Iddio crea le idee, „ dice il Lutoslawski, o. c., p. 314 (cfr. anche p. 360); " questa è un' espressione metaforica, la quale, tradotta in parole astratte, significa: le idee sono un prodotto del pensiero puro, non necessariamente degli uomini, ma di un soggetto pensante. Questo è un conseguente svolgimento della teoria intorno all'idea del Bene, che era la causa finale di tutte le altre idee. Ora questa idea del bene è soppiantata

invece a intendere che il letto idea e Dio si confondano insieme, il salto è terribile e mortale. O bisognerebbe in tal caso rinunciare a ritenere le idee distinte le une dalle altre e fonderle tutte insieme nell'unità di Dio, il che Platone non ci consente (1), — e ancora non si vede come l'equazione tra una parte ed il tutto, tra Dio e letto-idea possa reggere; — o identificando Dio con l'idea del bene, e ritenendo che essenza della Divinità sia, non già l'essere il bene, ma l'essere idea, bisognerebbe ammettere poi tanti Dei inferiori quante sono le altre idee singole; e questa concezione non pare accettabile, non tanto perchè sia politeistica, quanto perchè di tal risultato ci sarebbe, a dir vero, ben poco da congratularsi con la filosofia. Socrate, abbiamo veduto, nel Parmenide non si arrischia ad affermare che vi sia un'idea di pelo, un'idea di fango; cosa avrebbe detto, se gli avessero soggiunto che, quando egli avesse acconsentito ad ammetterle, avrebbe per ciò ammesso l'esistenza di altrettante divinità? Sia pure che la teoria dell'imitazione possa ridurre di molto il numero necessario delle idee,

---

da Dio, non da qualche Dio o da un Dio, ma dal Dio (ὁ θεός). Il monoteismo apparisce chiaramente stabilito come cosa sottintesa. „

(1) " Il concetto del λόγος, come unità complessiva di tutte le idee, in Platone non vi è, e nasce per la prima volta col Giudaismo Alessandrino. „ CHIAPPELLI, *Sulla interpr. pant.* p. 155. Il λογισμὸς θεοῦ di p. 34 A potrebbe però essere considerato come il germe già fecondo di questo concetto. Se infatti questo λογισμός è il paradimma del mondo, in questo paradimma tutte le idee devono essere comprese, e non resta che assumerle in un'unità.

sia pure che lo riduca ai minimi termini, e che sia lecito il ridurlo, il politeismo è inevitabile.

Ma è poi possibile praticamente la eliminazione delle idee ingombranti, per mezzo della teoria della somiglianza o dissomiglianza da un dato tipo? È poi possibile una coordinazione attuale delle idee? Ce ne ha detto Platone qualche cosa? Ammettiamo pure che con l'accennata teoria parecchie difficoltà sian tolte di mezzo, per esempio quelle *de Rep.* III. p. 402 C, e V. p. 475 E e seguenti, ma parecchie altre ne restano sempre. Che ne facciamo dei παραδείγματα βίων, *de Rep.* X. p. 617 D? Che ne facciamo del βίος ἄθεος, che è uno degli esemplari ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων secondo il Teeteto, p. 176 E? Se la vita senza Dio è espressamente un paradimma di vita, non la si può più spiegare come una deficenza di un altro esemplare. Platone parla troppo chiaro perchè alle sue parole si possa applicare quello spediente. Or come può essere Dio, o in qualsiasi modo emanazione di Dio, la vita senza Dio?

Nè la coordinazione ci riuscirà più facile della eliminazione. In fatti, come una coordinazione possa ottenersi, Platone non ce lo disse. Praticamente ci mostrò le idee coordinate in unità nel paradimma del cosmo; ma teoricamente, come abbiamo veduto, non ci indicò che la prima, quella del bene, e quanto al resto ci piantò in asso. Anzi c'è di peggio: se non ci avesse indicato neanche quella, probabilmente noi, procedendo logicamente, verremmo a ben altra conclusione. Ogni idea ne ha sopra di sè un'altra più generale, e di generalizzazione in generalizzazione giungeremmo a quella idea generalissima, che è la più vuota di determinazioni; questa per noi sa-

rebbe l'idea madre (1). Se pertanto Platone pose invece per prima l'idea del bene, rinunziando alla graduazione logica per la graduazione teleologica, o contrapponendo l'una all'altra, ci lasciò in un imbroglio molto più grave che se non avesse neppure cominciato a graduare. D'altra parte se le idee sono esse stesse ciò che è, e sono tali per virtù propria e non per partecipazione, non si vede come nè perchè possano essere, quanto all'essere, tra loro diverse. Se sono, hanno l'essere egualmente intero tutte quante, ed egualmente da sè ciascuna, e questo pare in contraddizione con ogni possibile coordinazione (2), che si risolverebbe di necessità in preponderanza e subordinazione. Ma poniamo che coordinazione sia possibile; ebbene, questa non può darsi che per effetto di una ragione superiore a loro, che tutte quante le governi, che è appunto ciò che affermiamo.

Tutte queste difficoltà sono invece interamente e facilmente eliminate, quando riconosciamo che le idee non siano fuori, ma dentro dell'intelligenza suprema. La ragione del loro coordinamento allora è evidente a priori, ancorchè noi non possiamo comprenderne le modalità. L'idea del bene in tal caso non è altro che il primo pensiero di Dio. Dio è buono, e perciò pensa il

---

(1) Sulla coordinazione (κοινωνία) delle idee toccata nel Sofista in questo senso, cfr. Tocco, *Ricerche Plat.* pp. 36 sgg.

(2) Cfr. p. 52 A: οὔτ' εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτ' εἰς ἄλλο ποι ἰόν. Cfr. pure *Phaedr.* p. 247 E: οὐδ' ἥ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα. Vero è che nel Sofista di una κοινωνία delle idee si discorre, ma tutto sta a vedere qual senso a questa κοινωνία si possa dare.

bene, e questa idea egli attua innanzi a tutte nella sua creazione. E quando si dice che Dio è buono, non si accenna ad una sua qualità esteriore o accidentale; non si dice ciò che egli ha, ma ciò che egli è (1): in questo senso si può dire che egli è il bene. Ma la bontà di Dio è inerente alla sua intelligenza, e come intelligenza anzi tutto egli è la causa delle cause. L'idea nel Timeo è ripetutamente rappresentata come inclusa in questa intelligenza, in questa coscienza (2): Iddio dunque è la coscienza del bene: μετὰ νοῦ, « con intelligenza, » dice a p. 46 E, sono δημιουργοί (notisi la parola) di ogni cosa bella e buona le cause prime; e poco prima aveva detto che la intelligenza non può appartenere che all'anima. Questo pare sia parlar chiaro.

La suprema intelligenza d'altra parte deve tutto intendere e tutto conoscere: — anche il male, in quanto esiste, deve essere conosciuto da lei. Sia pure il βίος ἄθεος una imperfezione del βίος, in quanto questa vita si dà, imperfezione o sostanza che sia, in Dio si deve specchiare: egli sa cos'è il peccatore, egli ne pensa il concetto. Or questi concetti, diremo così, negativi, sono essi idee? Certo che no, se riteniamo le idee, non come oggetti per così dire esteriori al soggetto divino, ma come lo stesso soggetto pensato dal pensiero che si rivolge su sè stesso. Ma se non vogliamo che sieno idee, poichè in Dio anche questi concetti si spec-

(1) Cfr. Bertini, l. c., p. 1050 e passim.

(2) p. 28 A: νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν: p. 29 A: λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτόν. Cfr. Lutoslawski, o. c., p. 477.

chiano, si potranno sempre dir paradimmi. Non ammette Platone l'ipotesi anche di un paradimma creato? Ammette dunque dei paradimmi che non sono idee.

Ma se tutto ciò è vero, che ne facciamo allora della testimonianza di Aristotele, il quale nei luoghi sopra citati e in altri ancora, combattendo la teoria di Platone intorno alle idee, ce la rappresenta come ponesse le idee separate (χωρισταί) ed esistenti di per sè? Lo Zeller osserva giustamente (1) che, se per le idee platoniche, invece di concetti per sè esistenti, si volessero intendere i pensieri della Divinità, nella critica di Aristotele a mala pena si potrebbe trovare un argomento che non perdesse subito ogni valore probativo. Ebbene, non c'è ragione di sbigottirsi per la gravità di questa conclusione, quando gli errori di Aristotele nel riferire le dottrine del maestro non sono nè rari nè piccoli, e specialmente sul Timeo, come vedremo anche più oltre, ne ha di quelli che per noi sarebbero imperdonabili. Siamo d'accordo col Tocco che l'affermazione di Aristotele (2), essere la dottrina platonica intorno alle idee nient'altro che un vaniloquio, quando non c'è chi operi guardando ad esse come a modello, sia gravissima. Ma poichè chi opera guardando appunto le idee, c'è espres-

---

(1) O. c., p. 670, nota 1. Cfr. Tocco, *Del Parm. ecc.* pp. 442-43 e A. W. Benn, l. c. passim.

(2) *Metaph.* I, 9, 8 (ripetuto XII, 5, 4): τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ (le idee) εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἄλλα κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γὰρ τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον; cfr. XI, 6, 3: οὐθὲν ἄρα ὄφελος οὐδ᾽ ἐὰν οὐσίας ποιήσωμεν ἀιδίους, ὥσπερ οἱ τὰ εἴδη, εἰ μή τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν.

samente tanto nel Filebo quanto nel Timeo, ed è anzi il protagonista dell'azione, il δημιουργός, posto che anche Aristotele lo ritenesse semplicemente una figura mitica, avrebbe dovuto degnarsi di dichiararlo, come fanno i moderni, poichè non è ad ogni modo questa una cosa tanto piana ed evidente da passare per sottintesa. Per me non ci vedo altra uscita: o il Timeo che possediamo è una falsificazione (il che è stoltezza pensare), o vaniloquio in questo caso si dovrà dire, non quello di Platone, ma quello del suo censore.

D'altra parte per chi considera la dottrina delle idee indipendentemente da Dio e dalla creazione, quale apparisce nel Simposio e nel Fedone, la conclusione che le idee sieno χωρισταί è legittima: soltanto è un'interpretazione monca. Le idee esistono di per sè fuori di noi e fuori delle cose (1), e questo dogma non trovo che Platone l'abbia mai mutato nè disdetto: ai concetti socratici egli non ritornò: esse non sono *nostri* pensieri. E rispetto a Dio? La domanda richiede risposta soltanto quando Dio sia posto in contestazione con esse, e il dire che esistono in Dio non distrugge, ma compie l'affermazione di prima, la quale alla sua volta integra l'affermazione d'ora nel senso che Dio ed il mondo perciò si hanno a intendere come due cose distinte e separate: Platone non è dunque un pan-

(1) La confutazione, in *Parm.* p. 132 B-D, dell'ipotesi che le idee sieno pensieri (νοήματα), è solo in rapporto alla teoria della μέθεξις, ed è anzi per rispondere a questa confutazione che Socrate si riduce a dire che la μέθεξις non sia altro che un εἰκασθῆναι.

teista. È possibile pertanto che la constatazione di Aristotele sia manchevole. Se la vogliamo prendere come piena e definitiva, la sola illazione ammissibile che si potrebbe trarre, non sarebbe mai che le idee sieno da intendere per Dio stesso, ma che Platone, a giudizio dello Stagirita, abbia ammesso l'esistenza delle idee indipendentemente da Dio, un dualismo dunque, del quale resterebbe assolutamente indimostrata la ragione e inesplicabile la conciliazione.

Ma ritorniamo alla pag. 28 C. Il dilemma che Platone si propone, se cioè Dio creasse il mondo su di un esemplare eterno e immutabile, o su di un esemplare generato, è per sè stesso abbastanza strano. Sta bene che la risposta abbia deciso a favore dell'eterno, perchè Dio è buono e doveva far cosa buona, ma la risposta sarebbe parsa più ovvia, se avesse detto che il secondo corno del dilemma era impossibile, perchè esemplari generati prima della generazione non ne esistevano e non ne potevano esistere. Esamineremo più oltre la questione della materia, ma se pur volessimo ritenere senz'altro la materia come preesistente alla creazione, appunto perciò non la si potrebbe dire generata (1), e perciò l'esemplare generato non potrebbe mai ravvisarsi in essa non generata. Che se ammettiamo una prima creazione di materia informe, e questa sensibile (p. 28 B-C), questa materia informe e disordinata, questo πλημμελές, non avrebbe potuto per sua natura esser considerato come esemplare

---

(1) Di questo non si accorse il Bertini, l. c., p. 1056, che perciò ritenne paradimma generato la materia informe.

della creazione neppure in ipotesi, perchè l'informe non può essere il tipo della forma, perchè il disordine non può essere l'esemplare dell'ordine, e la forma e l'ordine appunto sono della creazione, secondo il filosofo nostro, le caratteristiche essenziali. Non che dunque questa ipotetica materia originaria la si potesse dire un brutto esemplare, essa non sarebbe stata, rispetto alla forma, esemplare nè brutto nè bello, in quanto che non aveva affatto alcuna forma. Esemplare generato prima della creazione non ce ne poteva essere. — Dire, come dicevano alcuni interpreti cui Proclo accenna (1), che Platone nel porre il dilemma si sia accomodato al modo volgare di concepire, non è risolvere la questione; nè si vede come un volgar modo di concepire qui possa aver luogo. Piuttosto si può osservare ch' egli spiega l'opera del creatore con dei motivi non soltanto occasionali, ma assoluti, ch'egli ebbe di mira non soltanto la creazione primitiva, ma la creazione in ogni sua possibile manifestazione, anche posteriore, la creazione in quanto è creazione. Chi tenga presente la teoria dell'arte svolta nel decimo della Repubblica, e come l' arte sia da Platone vilipesa appunto perchè, secondo lui, è imitazione di ciò che appare e non di ciò che è, e come l' eccellenza della cosa egli la faccia consistere nell' eccellenza del suo modello (2), troverà spiegabilissimo che anche qui l' eternità e l'assolutezza dell'esemplare sieno rappresentate come le condizioni assolute e perenni della bontà

---

(1) O. c., p. 99 D.
(2) Notinsi, a confronto, le parole di p. 29 B: πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι.

della creazione, le condizioni assolute e sempre vere in qualsiasi momento, non un motivo occasionale ed esteriore.

Intesa come l'abbiamo dichiarata, la dottrina platonica della preesistenza delle idee alle cose è perfettamente consentanea, e nel procedimento della creazione l'ufficio dell'esemplare, non che sia superfluo, è anzi del tutto necessario: chi costruisce una nave, di necessità deve prima avere in mente il modello della nave. Nè la cosa potrebbe essere sostanzialmente diversa per chi ammettesse del mondo una concezione puramente naturalistica. Se il feto tende a quella determinata perfezione finale passando per quei determinati gradi evolutivi, ciascun grado immediatamente seguente è la meta e lo scopo del grado immediatamente precedente, e di uno in un altro si passa sempre per una tendenza di finalità che, se anche è inconsciente, non è perciò meno determinata e meno vera. Questa finalità è pertanto logicamente antecedente al suo raggiungimento: essa è il concetto o l'idea che precede la cosa (1).

Ed ecco che la dottrina platonica delle idee sotto un certo rispetto riceve di qui un nuovo rincalzo. L'idea del mondo preesiste al mondo per necessità logica e ontologica; e se essa è in Dio, poichè Dio è sempre allo stesso modo, di necessità anche l'idea dovrà essere in lui sempre allo stesso modo (2), e perciò sarà eterna ed im-

(1) Cfr. THOM., *S. Th.* I, qu. 15, a. 1: " In omnibus enim, quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. "

(2) Analogamente DANTE, *Conv.* III, 4, ll. 51 sgg.: " Siccome il divino amore è tutto eterno, così conviene

mutabile. Di tale suo modo di essere si è trovata così una ragione plausibile. In questo senso si potrà dire che l'idea e Dio, il pensiero e il pensante, tornano effettivamente una cosa sola (1): ma nell'ordine logico resta sempre che il pensante è antecedente, e come tale è anche la causa prima delle cose: νοῦς τὸ πᾶν διακεκοσμηκώς, l'intelligenza ha ordinato l'universo, dice il nostro filosofo nella chiusa dell'ultimo libro delle Leggi (2), e sono delle ultime parole che Platone abbia scritte.

6. Ciò posto, se Dio è sempre ad un modo, non si può concepire un mutamento nè nel suo intendere, nè nel suo volere. Non nel suo intendere, dunque egli deve aver pensato il mondo *ab aeterno*, donde l'eternità dell'idea; non nel suo volere, dunque *ab aeterno* egli deve averlo voluto. Deve egli dunque anche averlo creato *ab aeterno*? « Se il δημιουργός,» argomenta Proclo (3), « è sempre ad un modo, non è possibile ammettere che ora crei, ora cessi dalla creazione: se crea sempre, sempre anche deve essere il creato. O perchè, dopo essere stato in ozio tanto tempo, si mette un bel giorno a creare? Forse perchè ora gli pare meglio così? E perchè non gli pareva prima? » E il Bertini (4): « egli produce le idee e le cose, in quanto pensa sè stesso come

---

sia eterno lo suo oggetto di necessità, sicchè eterne cose sieno quelle ch'Egli ama. „

(1) Cfr. Bertini, l. c., p. 1069.
(2) XII, p. 966 E. Cfr. Lutoslawski, o. c., p. 513.
(3) O. c., p. 88 C. Cfr. pp. 111 D-112.
(4) O. c., p. 1069.

imitabile e rivelabile e ritrae di fatto sè stesso in qualche modo nella materia, e si rivela alle menti: e a pensarsi rivelabile e comunicabile, e a rivelarsi e comunicarsi di fatto egli è spinto, come ci dice Platone, unicamente dalla sua bontà. » Or potremo noi ammettere che ci sia stato un momento in cui egli fosse pensiero che non pensava, bontà che non agiva? E dovremo allora dire che il mondo è eterno al pari di Dio?

Timeo ci dice espressamente che ebbe principio, p. 28 B: « perocchè è visibile e tangibile e avente corpo. » Or non è ciò in contraddizione con quanto abbiamo ragionato? Si può osservare che il mondo, a differenza della sua idea, non *procede* da Dio, ma è da lui *generato*, non è, ma diventa. Dio è l'essere immutabile sempre; il mondo è il divenire che si muta continuamente; quello sta nell'eternità, questo procede nel tempo: or male può dirsi coeterno a Dio, che sempre è, ciò che tutt'al più tende all'essere, ma effettivamente non è mai e sempre diventa. L'eternità non ha principio: ma il tempo, secondo Platone, ebbe principio appunto col mondo, perchè col mondo cominciò il moto e i suoi periodi; e il tempo è anch'esso immagine, come il mondo delle altre idee, così esso della eternità; questa è la misura di Dio, quello la misura delle creature, e insieme la cagione, la forza e il principio della proporzione e dell'ordine che mantiene tutte le cose (1). Perciò parlare di tempo anteriore alla creazione non ha senso, e non ha senso parlare di prima e di poi, che sono appunto determinazioni di tempo.

---

(1) Plut. *Quaest. Plat.* VIII, 4, 4.

In sua eternità, di tempo fuore,

dice Dante, *Par.* XXIX, 16 segg.:

Fuor d'ogni altro comprender, come i piacque,
S'aperse in novi amor l'eterno amore.
Nè prima quasi torpente si giacque,
Chè nè prima nè poscia procedette
Lo discorrer di Dio sovra quest'acque.

Altro è dunque l'eterno, altro è il perpetuo, e Proclo (1) bene distingue ciò che è tutto insieme e ciò che si distende nella totale continuità del tempo. E Boezio più ampiamente e più chiaramente di tutti illustra queste differenze, e difende Platone dall'accusa di fare il mondo coeterno a Dio (2).

Possiamo noi accettare senz'altro la spiegazione di Boezio? Il mondo, secondo Platone, ha anche un'anima, e l'anima, non che la cosmica, anche quella dell'uomo, si afferma in molti altri luoghi dal nostro filosofo esser sempre esistita (3).

---

(1) O. c., p. 73 C: ἄλλο γὰρ τὸ ἀεὶ τὸ χρονικὸν καὶ ἄλλο τὸ αἰώνιον· τὸ μὲν ἀθρόως πᾶν ὄν, τὸ δὲ τῇ ὅλῃ συνεχείᾳ τοῦ χρόνου συνεκτεινόμενον καὶ ἄπειρον, καὶ τὸ μὲν ἐν τῷ νῦν, τὸ δὲ ἐν διαστάσει, τῆς διαστάσεως ἀκαταλήκτου τυγχανούσης καὶ ἀεὶ γιγνομένης.

(2) *Phil. Cons.* V, 6: " non recte quidam qui, cum audiunt visum Platoni mundum hunc nec habuisse initium temporis nec habiturum esse defectum, hoc modo conditori conditum mundum fieri coaeternum putant. Aliud est enim per interminabilem duci vitam, quod mundo Plato tribuit, aliud interminabilis vitae totam pariter complexam esse praesentiam. „ E più oltre: " Itaque, si digna rebus nomina velimus imponere, Platonem sequentes Deum quidem aeternum, mundum vero dicamus esse perpetuum. „ Cfr. August. *De civ. Dei*, XII, 16: Thom. *S. Th.* I, qu. 10, a. 1.

(3) *Phaedr.* p. 245 D; *Meno,* p. 86 A; *Phaedo,* p. 106 D; *de Rep.* X, p. 611 A.

L'anima appartiene al genere intelligibile, a ciò che è. Ma l'anima è pur parte del mondo. Or se l'anima fu sempre, non vale per essa la spiegazione del principio logico in confronto del cronologico; ciò che è, non ha principio di sorta.

Eppure Timeo ci rappresenta, nonchè la creazione del mondo, anche la creazione delle anime, il principio dunque dell'uno e delle altre. È tutto ciò una veste mitica, come voleva Plutarco? (1) Lo Zeller, tutto bene considerato, si decide a ritenerla per tale (2). E per ciò che spetta all'anima, questo non offre una difficoltà insuperabile. A quel modo che nel famoso luogo del decimo della Repubblica Dio è rappresentato come il creatore anche delle idee, qui può essere rappresentato come il creatore dell'anima. Si può rispondere bensì che altro è una frase irrazionale staccata, altro una concezione distesa e particolareggiata; e la conclusione sarà che Platone in questo luogo non si espresse felicemente: ad ogni modo la spiegazione è accettabile. Ma e il corpo? Se tutto il fondamento di questa speculazione consiste nella distinzione tra ciò che è e ciò che diviene, tra ciò che è per sè e ciò che ha una causa, tra ciò che non ha principio e ciò che ha principio, quando ponessimo il mondo coeterno a Dio, non equivarrebbe questo a distruggere questo fondamento? Basta una prima riflessione per rispondere che no, purchè teniamo l'altra distinzione affermata di sopra tra ciò che è *sempre* e ciò che invece *sempre* diviene. Ma essendo il mondo

---

(1) *De animae procr.* 5.

(2) O. c., pp. 791 sgg.; *ibid.* pp. 834-35. Cfr. BERTINI, l. c., p. 1005.

un composto di corpo e di anima, l'unione in un tutto di questi elementi di opposta natura è possibile? Sì, e *a fortiori*, se è possibile nell'uomo. La perennità infatti del mondo coinciderebbe così con l'eternità della sua anima. Per tal modo dal porre Platone l'anima come sempre esistita, si ha, non un ostacolo, ma un sufficente argomento per ritenere ch' egli ponesse come sempre esistito anche il mondo, secondo la interpretazione che dava Senocrate alla teoria del maestro, contro Aristotele, che gli rimproverava di aver negato al mondo l'eternità.

CAPITOLO III.

Dello spazio e della materia.

Sommario: 1. Concetto dello spazio secondo il Timeo. — 2. Sue caratteristiche. — 3. La generazione e gli elementi primi. — 4. La materia originaria. — 5. Un luogo del Filebo. — 6. Il movimento della materia.

1. Tutto ciò che è visibile o altrimenti sensibile è generato; il mondo nostro è visibile e sensibile; quindi è generato. Questo afferma Timeo esplicitamente innanzi ad ogni altra cosa fin dal principio del suo discorso, p. 28 B-C. Ma poco dopo, a p. 30 A, esponendo egli come e perchè Dio creasse il mondo, quanto era possibile, buono, soggiunge che « assumendo quanto v'era di visibile, che non posava ma si moveva confusamente e disordinatamente, lo condusse dal disordine all'ordine, reputando questo del tutto migliore di quello. » La stessa cosa ripete a p. 69 B; ed a p. 48 B parla di fuoco, acqua, aria e terra e di loro mutazioni « prima della generazione del mondo. » Come si concilia ciò con la prima affermazione?

Ma c'è dell'altro. A p. 49 A ai due elementi della creazione prima toccati, l'esemplare e l'imitazione, se ne aggiunge un terzo, quello in cui la creazione o generazione, cioè il prodursi dell'imitazione, ha luogo, il substrato dunque, che Platone chiama appunto ὑποδοχή (pp. 49 A e 51 A) e *come nutrice*, οἷον τιθήνη (pp. 49 A e 52 D), e più oltre ἐκμαγεῖον (p. 50 C), e poi *madre*, μήτηρ (pp. 50 D e 51 A), e poi χώρα (p. 52 A), e poi (1) δεξαμενή (pag. 53 A), il quale elemento è espressamente dichiarato invisibile e informe, ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον (p. 51 A). Or può questo elemento, dichiarato qui espressamente invisibile, corrispondere a quello che a p. 30 A è dichiarato espressamente visibile, ὁρατόν? — Nè la difficoltà e la contraddizione si limitano al visibile e all'invisibile. Quel visibile che a p. 30 A preesisteva alla creazione, si moveva (cfr. p. 53 A); e nel Fedro (p. 245 C) è detto (2) che l'anima e ciò che si muove per virtù propria sono la stessa cosa, che ciò che si muove per virtù propria non cessa mai di muoversi, quindi è immortale, e per ciò l'anima è di sua natura immortale. Esisteva dunque un'anima immortale anche prima della creazione? — Nè ciò basta: quel substrato che a p. 50 D e a p. 51 A è assolutamente invisibile e amorfo, a p. 52 D diventa irrigato e affo-

---

(1) L'Hermann e l'Archer-Hind preferiscono la forma normale δεξαμένη, sebbene di pochi codici, perchè δεξαμενή in Critia p. 117 B non significa altro che *cisterna*. Non so convenire: δεξαμενή sarà benissimo *cisterna*, ma la parola è tratta dall'ufficio che la cisterna compie di ricevere in sè qualche cosa; δεξαμενή perciò può essere benissimo qui una parola figurata come μήτηρ, τιθήνη, ἐκμαγεῖον.

(2) Cfr. *Legg.* X, pp. 895-97.

cato ed ha assunto le forme dell'aria e della terra, ed è a vedersi svariatissimo (παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι), e si muove disordinatamente; — e tutto ciò, bene inteso, prima di quell'atto creativo che Timeo ha impreso a descrivere.

Come si dipana questa matassa?

Il concetto genuino e fondamentale di questa speculazione è ragionevole cercarlo non negli accenni indiretti ed occasionali, ma là dove si parla di proposito di questo terzo elemento della creazione, cioè a pag. 48 E e segg. Che cosa è questo terzo elemento? È la materia? o è lo spazio?

È io spazio, rispondono lo Zeller, il Jowett, il Chiappelli, il Windelband, l'Archer-Hind, il Benn, il Lutoslawski, il Natorp e altri molti: è la materia originaria, rispondono l'Ueberweg (1), il quale è pur tra coloro che ammettono inoltre una materia secondaria, il Gomperz (2), e altri parecchi. Infinite poi sono le questioni sul contenuto del vocabolo *materia;* chi la intende press'a poco nel senso nostro, chi la spoglia delle sue qualità e la accosta al concetto di spazio, chi si ferma a un dato punto tra questi due estremi. Vediamo ciò che dice Platone.

Il mondo del fenomeno si manifesta nel tempo e nello spazio: del tempo si era parlato; conveniva ora provvedere alla seconda condizione. Ebbene, il tempo è detto espressamente (p. 37 D) essere un' immagine dell'eternità, e quindi dell'essere, analogamente a tutte le altre cose; lo spazio invece col concetto di essere non vi era modo alcuno di collegarlo. Anzi mentre l'essere è nel-

---

(1) O. c. I^9, p. 199.
(2) O. c., pp. 484 e 606.

l'eternità e il divenire è nel tempo, e qui c'è analogia, viceversa l'essere non è in luogo e il divenire è in luogo, e qui v'è opposizione. Ma nel nostro mondo fenomenico una cosa o è in qualche luogo o non è affatto: bisognava dunque per il mondo del divenire ammettere questo terzo elemento in cui tutte le cose trovino luogo. E questo è appunto lo spazio, il *contenente* (χώρα), quello che offre la sede a tutte le cose (p. 52 A), la recettrice, la nutrice delle cose, perchè è appunto come la nutrice che riceve il bambino tra le sue braccia, la madre infine. E dicendo madre questo elemento, non si modifica, ma si ribadisce anzi e si determina con maggior precisione il concetto di spazio, in quanto che si ritenesse dalla scienza d'allora, che la madre nella generazione non cooperasse se non soltanto col dare il luogo acconcio al germogliare del seme maschile, come appare dalle Eumenidi di Eschilo, dove appunto per questa considerazione Oreste viene assolto (1). Come la madre, così lo spazio è prettamente passivo, e data quella dottrina, la similitudine della madre importa anzi l'esclusione assoluta della materia dal concetto di questo elemento. Interpretando rettamente le parole e i contesti in cui sono usate si vedrà che veramente Platone non merita per questo concetto quell'accusa di incoerenza e di contraddizione che molti gli appongono o sono disposti a concedere si possa apporgli. Dal concetto di χώρα la materia è nel

---

(1) Che anche Platone tenesse questo per vero si può argomentare altresì dal suo modo di esprimersi a p. 50 D, dove il padre è quello *da cui* (ὅθεν) il figlio si genera, la madre quello *in cui* (ἐν ᾧ) si genera.

Timeo sempre esclusa (1): essa entra poi bensì nella χώρα, ma non fa parte del suo concetto.

E su questa idea, più negativa che positiva, insiste ancora il nostro più oltre (pag. 51 A) dicendo che questa madre e recettrice « di tutto ciò che si genera di visibile e in generale di sensibile » non è nè terra, nè aria, nè fuoco, nè acqua, nè alcuna cosa composta di queste, nè altra da cui queste derivino; — il che, se sta bene per il concetto di spazio, vuol dire ancora altrettanto chiaramente e necessariamente che ogni concetto di materia nel senso nostro qui è affatto da eliminare. Nè c'è da risalire ad elementi più sottili, più immateriali, ad elementi degli elementi: no, anche questi sono esclusi categoricamente: μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν. Le specie elementari v'entrano dentro più tardi, e a pag. 57 B-C vi son già. Ebbene, ivi è detto espressamente che queste specie sono scosse per il movimento della recettrice, διὰ τὴν τῆς δεχομένης κίνησιν: esse sono dunque il contenuto e la δεχομένη è il contenente, contenuto e contenente espressamente rappresentati come due cose necessariamente diverse. Se il contenuto dunque è materia, materia il contenente non può essere. Nè ciò basta: questo contenente, soggiunge ancora, è una specie invisibile e amorfa, cioè non solo senza una forma determinata, ma assolutamente senza forma alcuna, neanche indeterminata, o indefinita, o mutevole, o confusa,

---

(1) La similitudine dell'oro di p. 50 A non importa affatto che anche la χώρα sia un sostrato materiale: vedi la nota a questo luogo, e così pure quella alla parola ἐκμαγεῖον di p. 50 C.

senza affatto, tanto senza, che non è percepibile dai sensi, come afferma a p. 52 A-B. L'Archer-Hind illustra questo luogo con un esempio molto calzante. « Prendiamo, » egli dice, « per esempio, una palla di bronzo. Ciascuna delle qualità che appartengono al bronzo noi sappiamo che è dovuta all'imitazione che informa la ὑποδοχή: pertanto per trovare la ὑποδοχή dobbiamo astrarre l'uno dopo l'altro tutti gli attributi che appartengono al bronzo. Quando poi questi sono eliminati, che cosa rimane? Uno spazio sferico assolutamente vuoto » (1).

D'altra parte quando Timeo viene a parlare dell'ordine, che è rappresentato come lo scopo della creazione, quest'ordine egli non lo fa nascere subito dal nulla, il vuoto non viene riempito dalle cose ordinate; ma dice espressamente che l'ordine è tratto dal disordine, e anzi da un disordine visibile (p. 30 A). Ora ciò che è visibile, ha forma, sia pure disordinata: non può dunque questo visibile avente forma essere affatto quella specie invisibile e amorfa di cui si era parlato, e questo

Per la contraddizion che nol consente.

Dunque il disordine visibile di necessità importa che la amorfia di prima sia stata fecondata, importa, come vedremo, una prima generazione.

2. Ma consideriamo un po' più da vicino le caratteristiche che Platone attribuisce a questo

---

(1) Sulle deficenze di questo paragone, che l'Archer-Hind per primo riconosce, veggasi più oltre. Cfr. anche Zeller, op. cit., p. 743.

elemento. Esso, dice, non ammette in sè corruzione, p. 52 A: φθορὰν οὐ προσδεχόμενον. E come potrebbe infatti perire o venire a corruzione lo spazio? Questo non si potrebbe ugualmente dire della materia; nè della materia si potrebbe dire in alcun modo, mentre dello spazio sì, che è μεταλαμβάνον ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον (pag. 51 A), e di nuovo (pag. 52 B) μετ᾽ ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν (1). Infatti lo spazio non è nè visibile come le cose, nè intelligibile come le idee: è un concetto più negativo che positivo, e si può dire in un certo senso, che quando è pieno non esiste, e quando è vuoto non è nulla. È diverso dalle idee, perchè le idee non sono in luogo, perchè le idee sono sostanza che veramente è, mentre la sostanza allo spazio è negata. È diverso dalle cose, perchè le cose entrano bensì nello spazio, ma poi continuamente vi periscono, mentre lo spazio resta sempre. Noi che viviamo nella illusione del mondo sensibile, ci immaginiamo, come si è già osservato, che condizione necessaria dell' esistenza sia l' essere in qualche luogo; ma effettivamente questa condizione all'essere non conviene punto, anzi è all' opposto; in luogo sono le cose, cioè le parvenze, non le essenze. E se le essenze soltanto, come s'è detto fin da principio, possono essere oggetto del ragionamento, oggetto suo non potrà essere dunque, rigorosamente parlando, lo spazio. Ma poichè oggetto dei sensi lo spazio può essere anche meno, e d'altra parte è meno illusorio delle cose, perchè appunto le cose pas-

(1) Cfr. le note a questo luogo.

sano e lo spazio resta; in quanto esso è apprendibile, non può essere apprendibile che dall'intelligenza, — malamente sì, ma pure in qualche modo apprendibile. E questa sua partecipazione all'intelligibile, oltre che minima e imperfetta, è anche difficile a determinarsi: ed il ragionamento, di cui esso è oggetto, è illegittimo ed illusorio. Vero è infatti che lo spazio è condizione necessaria del mondo del divenire; e sotto questo rispetto se noi pensiamo che le cose non possono essere che in luogo, pensiamo rettamente. Infatti, poichè nel fenomeno è l'immagine dell'idea o dell'essere, ma non l'essere (μίμησις, non μέθεξις), affinchè la cosa generata sia effettivamente qualche cosa, c'è bisogno di qualche cosa cui essa possa afferrarsi, e che le permetta l'esistenza, e questo è lo spazio, appunto perchè esso non è transitorio, ma permanente. Ma lo spazio non è un'idea, o non è tale nel senso platonico; noi lo scopriamo con un procedimento analogo a quello per il quale conosciamo le idee, ma idea non è. Perciò noi ci illudiamo, quando crediamo di averne una conoscenza, νόησις, mentre appena ne abbiamo una persuasione, πίστις: esso non è per sua propria natura un conoscibile, νοητόν, ma un opinabile, δοξαστόν (1).

L'Archer-Hind infatti nel luogo poco fa citato continua ad osservare: « L'ὑποδοχή dunque rispetto alla palla del bronzo è in conclusione una sfera di vacuità. Ma supponiamo ora, invece di astrarre le qualità del bronzo solo, di astrarre quelle del-

(1) Cfr. ancora la nota a p. 52 B.

l'universo e di tutto il suo contenuto; avremo una vacuità che si estende quanto l'universo. Ora osserviamo la differenza: della sfera vuota noi possiamo parlare come di qualche cosa, perchè essa è l'intervallo chiuso tra i limiti dell'aria circostante; ma la vacuità universale non c'è nulla che la limiti, non c'è nulla che sia in contrasto con essa in modo da differenziarla: essa è vacuità indefinita. » Sarà dunque lo spazio nulla affatto, e semplicemente una concezione logica astratta, come l'Archer-Hind ne inferisce? « Lo spazio, continua, non può sussistere indipendentemente dalle cose che contiene, come il tempo non può sussistere senza gli eventi che lo misurano. » E il ragionamento è calzante; la sua conclusione per altro non credo renda il pensiero platonico: il tempo diviene sempre, lo spazio rimane sempre, e questa è differenza sostanziale.

Pare pertanto che tra spazio e materia sia da mantenere una distinzione capitale. L'idea è ciò che è, la materia è ciò che non è, il mondo corporeo è di mezzo tra ciò che è e ciò che non è, tende all'essere, ma non lo può raggiungere: lo spazio invece, se vogliamo credere a Platone, non è propriamente ciò che non è, anzi è quello che offre a ciò che non è un punto di appoggio per tendere all'esistenza, ha una natura sua particolare, difficile a definirsi: « pur sottratto al divenire, al passare, al mutarsi, esso serve ciò non pertanto come di sede o substrato al divenire, al passare, al mutarsi, e perciò evidentemente perde ogni significato colà dove non si dà più nè divenire, nè mutarsi, nè passare » (1).

---

(1) Natorp, o. c., p. 354.

E un'altra osservazione cade in acconcio a questo proposito. Nel Timeo la teoria della partecipazione (1) per le idee non solo è abbandonata e sostituita da quella della imitazione, come abbiamo veduto, ma la si adopera invece e la si sfrutta per un altro rapporto. Aristotele (2), e in ciò rettamente, come sinonimi di ὑποδοχή usa i termini μεθεκτικόν e μεταληπτικόν: è una μέθεξις per altro che ha luogo non più in rapporto tra la generazione e l'idea, ma in rapporto tra la generazione e lo spazio. Infatti a pag. 49 A è detto che il terzo elemento è ὑποδοχὴ πάσης γενέσεως.

Ora che cosa è la γένεσις? Se la definissimo per l'entrare dell'immagine dell'idea nello spazio, sarebbe ciò conforme alla dottrina platonica?

3. Ma la questione della γένεσις è strettamente legata a quella della materia. Vediamo dunque che cosa sia la materia. È essa l'acqua, l'aria, il fuoco, la terra? Questi non sono dell'universo, dice Timeo (p. 48 B), nè gli elementi primi nè i secondi, e non possono paragonarsi nè alle lettere e neanche alle sillabe come elementi della parola. Il primo principio o i primi principî delle cose Platone dichiara che non dirà quali sieno, e perchè sono difficili ad esprimersi, e perchè egli stesso non si crede capace di arrivarci (p. 48 C); e di questa dichiarazione è pur giusto tener conto, chè l'interprete di Platone ha da spiegare e non già da addottrinare il maestro.

---

(1) Cfr. nota a p. 52 A.
(2) *Phys.* IV, 2, 5. Su questo luogo ritorneremo più oltre.

Ad ogni modo Timeo, rimettendo a più oltre il tentare questa questione e il risalire agli elementi costitutivi di terra, acqua, aria, fuoco (i quali non saranno altro che forme geometriche elementari), qui intanto, senza risalire ancora a questi elementi, seguendo il discorso probabile e procedendo per analogia, si accinge a dimostrare che terra, acqua, aria e fuoco, quali noi li percepiamo, non sono ciò che è veramente terra, acqua, aria e fuoco, ma semplicemente stati e apparenze della materia, tanto è vero che il congelamento e la fusione, l'evaporazione e la combustione fanno sì che le dette specie si trasformino l'una nell'altra o ritornino eventualmente anche a quella di prima. Dunque effettivamente e veramente terra, acqua, aria e fuoco non sono quelle cose che percepiamo in tale stato, ma quelle essenze di cui queste non sono che l'immagine transitoria, essenze in sè costanti e corrispondenti rispettivamente alla definizione di ciascuna di queste specie. Ora con questo che si vuol dire? Nel notare la transitorietà di questi stati nel mondo fenomenico, è addotto l'esempio del *bianco* e del *caldo* (p. 50 A), appunto come qualità analogamente transitorie nelle cose e analogamente perenni in sè stesse. Ebbene, da ciò è chiaro che Platone, distinguendo anche per le quattro specie il fenomeno dall'idea (1), il particolare dall'universale, intendeva porre le dette quattro specie elementari nello stesso conto di tutte le altre cose, escludendo così che potesse in esse vedersi alcun altro principio materiale da porre accanto agli altri elementi ch'egli aveva

(1) Cfr. anche p. 51 C, e Chalc. *Comment.* § 272.

già indicati come costitutivi dell'universo, o che si potesse di esse fare scala a risalire ad una materia per così dire immateriale e primitiva. Le quattro specie elementari insomma, quali noi le percepiamo nel fenomeno, non sono altro che qualità, la terra è ciò che è solido, l'acqua ciò che è liquido, e così via, e sotto questa apparenza, non già come sostanze speciali, Platone le considera costantemente in questo dialogo (1): le idee corrispondenti saranno dunque in conclusione la solidità, la liquidità e così via.

Una sola differenza da tutto ciò risulta tra le quattro specie elementari e le altre cose: come e per qual mezzo del *bianco* e del *caldo* che sono nel mondo delle idee si faccia il bianco e il caldo del mondo nostro, Platone non dice; come invece a terra, acqua, aria, fuoco idee corrispondano le rispettive specie sensibili, egli ce lo chiarisce; e questo avviene, secondo lui, per mezzo di delimitazioni geometriche raffigurate in quattro dei cinque solidi regolari, i quali tutti hanno origine dal triangolo. Ciò, osserviamo di passaggio, non è che un'applicazione particolare di quella dottrina ultima di Platone, che ammette che mediatori fra le idee e le cose siano i rapporti matematici, di che toccheremo anche più oltre. Ebbene, questi solidi elementari sono rappresentati da Timeo come vuoti, il che parve agli interpreti una difficoltà e un controsenso enorme ed insuperabile, mentre torna perfettamente consentaneo con tutto il resto di questa concezione: queste figure non sono altro che limitazioni dello

(1) Cfr. p. 49 D, dove riferisce alle quattro specie fenomeniche il τὸ τοιοῦτον. Cfr. capit. II, § 3, pp. 56-57.

spazio, esclusa affatto la materia, appunto perchè per Platone la materia è ciò che non è (1).

Il ragionamento di Timeo dunque, non già ad affermare, ma tende piuttosto a negare e impugnare ogni elemento materiale (2). Si poteva infatti, da chi guarda all' ingrosso, ritenere che mero fenomeno nel mondo sensibile fossero le altre qualità, come il bianco e il nero, il ruvido e il liscio e così via, in quanto sono predicati, ma che qualche cosa di più sostanziale fossero quelli che comunemente si dicevano i primi elementi delle cose. Invece no, elementi primi non sono; ma fossero anche, nella contingenza del mondo nostro non sono altro che fenomeni essi pure, apparenze, immagini: sono immagini che entrarono nello spazio, sono prodotti della generazione; e che terra, acqua, aria, fuoco sieno generati e creati da Dio, è detto espressamente anche nel Sofista (3).

E meglio del ragionamento di Timeo esclude l'esistenza della materia originaria la necessità logica. Secondo la distinzione fondamentale posta fin da principio, nulla può esistere se non a titolo di essenza o a titolo di generazione: dunque o la materia originaria esisteva a titolo di gene-

---

(1) Cfr. la nota a p. 54 E.

(2) Cfr. *Soph.* p. 246 B-C, dove si mettono pure in opposizione le due scuole, quella che riconosce la οὐσία nelle cose e quella che la nega loro per darla alle idee, e di questa è detto che τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ᾽ αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ᾽ οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν.

(3) Pag. 266 B: ἡμεῖς μέν που καὶ τἆλλα ζῷα καὶ ἐξ ὧν τὰ πεφυκότ᾽ ἐστί, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τούτων ἀδελφά, θεοῦ γεννήματα πάντα ἴσμεν αὐτὰ ἀπειργασμένα ἕκαστα.

razione, e allora ha avuto principio; o esisteva a titolo di essenza, e allora nell'ordinarsi non si migliorò, ma decadde, perchè a quella prima esistenza sostanziale e vera si sostituì questa apparente e fittizia; ciò che era divenne, ciò che era eterno si mutò in temporale; — divenne proprio essa stessa, mutando natura, non già che se ne facesse un'immagine, come nel caso delle idee; — il che è assurdo a pensarsi.

4. Con tutto ciò di una materia informe come esistente prima della creazione dell'ordine si parla più volte da Timeo, ed è ammessa senza contestazione: dice egli anche per altro, riassumendo a p. 52 D ciò che avea prima esposto, che anche prima che il mondo fosse generato v'erano tre cose, l'essere, lo spazio e la generazione; ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι: le quali parole, se hanno da avere un senso (1), non possono significare altro se non che anche prima che fosse generato il

---

(1) Il Tocco in un breve saggio *Della materia in Platone,* in “ Studi ital. di filol. cl. „ IV, pp. 1-5, spiega queste parole per “ l'ente o l'idea, lo spazio, e la (nutrice o madre di ogni) generazione „ intendendo γένεσις, come a p. 49 A, per τιθήνη πάσης γενέσεως, il che io non capisco come si possa dire. La τιθήνη Timeo ci dice essere precisamente la χώρα, e la χώρα è distinta dalla γένεσις allo stesso modo che è distinta da τὸ ὄν, cioè τρία τριχῇ, il che esclude che si possano intendere χώρα e γένεσις per due determinazioni di una cosa sola, come il Tocco vorrebbe, quando anche τὸ ὄν non può intendersi allo stesso modo. Nè trovo *contradictio in adiecto* nell'intendere alla lettera γένεσις πρὶν γενέσθαι, quando γενέσθαι non è detto in generale, ma è determinato e limitato alla generazione del cosmo, πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι.

mondo erano state generate altre cose. La generazione infatti essendo il mezzo che dà origine al divenire, e quindi essenzialmente operazione, non può dirsi in alcun modo che sia prima di operare. Crede, è vero, lo Zeller che per γένεσις Platone intendesse « non il divenuto, ma il divenente *in abstracto* » (1), e che secondo questo concetto il divenente potesse dirsi che era anche prima ch'esso fosse pervenuto all'effettivo divenire. Ma io non so trovar modo di spiegarmi questa affermazione evitando la contraddizione in termini. Vogliamo dire che, a quella guisa che, per esempio, il principio volitivo precede logicamente le volizioni, così il principio generativo precedette la generazione? Sia pure: ma se per generazione intendiamo la potenza di generare, che questa potenza esistesse prima dell'atto, è cosa tanto ovvia, che dovea parere persin ridicolo di affermarla; se poi intendiamo che esisteva la potenza di essere generato, da questo a dire che il mondo esisteva anche prima di esistere poco ci corre. La contraddizione dunque non si elimina che a patto di intendere le parole di Timeo nel loro senso più piano e naturale: anche prima che fosse generato questo mondo, esisteva la generazione; cioè l'ordine di questo mondo non è stato il primo atto creativo.

Troviamo infatti una serie di luoghi nel Timeo in cui lo spazio non è rappresentato più come vuoto, ma come pieno di elementi materiali disordinati e disformi, ed anche così fecondato

(1) Op. cit., p. 730, nota 1: " er unter der γένεσις nicht das Gewordene verstand, sondern das Werdende *in abstracto.* "

esso può sempre continuare a chiamarsi balia e nutrice di tutte le cose, τροφὸς καὶ τιθήνη τοῦ παντός (p. 88 D). E qui si noti come la χώρα sia dunque il mezzo comune per il quale anche la prima generazione si afferra all'essere, appunto come la seconda. Giusta la prima teoria delle idee, le cose acquistavano l'esser loro dalle idee che penetravano in esse; escluso adesso il passaggio delle idee nelle cose, negata perciò alle cose ogni esistenza razionale, e intesa la μέθεξις nel solo senso di μίμησις, alle cose bisognava trovare un altro punto d'appoggio, e questo fu lo spazio (1): ora di questo punto d'appoggio può giovarsi anche la materia informe, mentre non avrebbe potuto, restando informe, giovarsi dell'idea, in quanto che l'idea è forma, e l'informe con la forma non è in partecipazione, ma in opposizione.

Ciò posto, vediamo come lo spazio si feconda. Lo dice Timeo continuando al luogo citato; dice cioè (p. 52 D) « che la nutrice della generazione, irrigata e affocata e ricevendo in sè anche le forme della terra e dell'aria » (cioè fecondata di tutte e quattro le specie elementari) « e tutte le altre passioni che a queste conseguono, appariva a vedersi svariatissima, e poichè era piena di potenze non uguali nè equilibrate, in nessuna parte di sè stava in equilibrio, anzi disugualmente sobbalzando era scossa essa stessa da loro, e moven-

(1) Il Windelband, *Platon*, p. 90, ritenendo il mondo corporeo " una mistura delle idee con lo spazio vuoto „ non solo identifica lo spazio col non essere (cfr. per altro *ibid.* pp. 108-9), ma ammette ancora il passaggio delle idee in luogo, il che è in contraddizione con le esplicite dichiarazioni del nostro dialogo.

dosi alla sua volta le scoteva. » Lo spazio dunque riceve in sè la materia: spazio e materia anche qui sono dunque incontestabilmente due cose. L'immissione della materia nello spazio è appunto la generazione, la prima generazione, e nell'essenza sua non può dirsi diversa dalla seconda. Nello spazio infatti vediamo entrare le quattro specie elementari, come è detto espressamente; ora noi sappiamo che queste specie si riducono a delimitazioni matematiche: terra, acqua, aria, fuoco per entrare nel mondo nostro assumono le forme dei quattro noti poliedri, e del resto non sono che immagini sensibili di idee corrispondenti eterne e intelligibili. A questo punto mi pare non si sia posta dagli interpreti attenzione sufficente. La corrispondenza delle quattro specie ai quattro poliedri è data come assoluta, e non c'è appiglio per inferire che sia limitata alle condizioni del nostro cosmo. Ora se è detto altrettanto espressamente che la χώρα prima dell'ordine avea ricevuto in sè le forme di queste quattro specie (p. 52 D), per quanto queste potessero essere confuse e disordinate, esse erano di necessità delimitazioni e determinazioni numeriche. E che altro era questo se non un primo passo coordinato verso la generazione seconda?

Ritenendo poi la fecondazione della χώρα appunto come una prima generazione, si eliminano o si attenuano anche delle altre gravi difficoltà. E prima di tutto quella del moto. Questa materia, di cui la χώρα si feconda, si muove: ora se invece di essere generata fosse sempre esistita, vorrebbe dire che si muove da sè; ma ciò che si muove da sè è l'anima; dovremo dunque inferire che oltre la materia originaria prima del

mondo esistesse anche un'anima informe originaria? Di ciò discorreremo più oltre; qui intanto rispondiamo che, essendo essa frutto di una generazione, questa materia originaria non si muove, ma è mossa. Essa infatti nel Timeo non comparisce se non quando entra nella χώρα; da sè sola non esiste; e nella χώρα è effetto della generazione, e la generazione è essenzialmente divenire, e divenire è muoversi. — Il creatore dunque, generando la materia, le ha impresso il moto?

A ciò si possono fare delle gravi obiezioni; prima di vederle per altro torniamo un po' indietro a studiare la genesi di queste concezioni; la loro storia ci potrà dar lume ad intenderle.

5. Nel Filebo (1) troviamo una teoria molto analoga a questa, ma più embrionale e meno perfetta. Fino da p. 16 C di questo dialogo è affer-

---

(1) Sulla posizione di questo dialogo nella cronologia degli scritti platonici si dissente molto dai critici. Lo ZELLER lo ritiene anteriore alla Repubblica; posteriore lo ritengono il Tocco (*Ricerche Platoniche,* e poi *Del Parmenide, ecc.*), il JACKSON (o. c.), il GOMPERZ (II, p. 465), il NATORP, per tacere degli altri; e la questione fu ripresa e dibattuta più volte: io lo ritengo posteriore: cfr. in proposito la nota a p. 64 C. Che poi non sia posteriore al Timeo, come vorrebbe il Tocco contro il Jackson, oltre gli argomenti addotti dal LUTOSLAWSKI, o. c., pp. 486-88, questa nostra stessa discussione può giovare a provarlo: trattare a fondo questa questione qui è impossibile, chè l'argomento incidentale soverchierebbe il principale. Per questo cito le fonti, affinchè ciascuno, cui ciò interessa, si serva: cfr. anche A. W. BENN, l. c., pp. 42-43. Non parlo poi del DÖRING che (o. c. I, p. 657) per restituirlo a Platone gli vorrebbe assegnare l'ultimo posto della serie.

mato il principio pitagorico (1) che in tutte le cose di cui parliamo (2) entrano l'uno ed il più, e tutte constano di due elementi, il πέρας e l'ἀπειρία: *fine* e *infinità* sono parole appropriate a tradurre questi due vocaboli, quando c'intendiamo sul contenuto da attribuir loro. Continua Socrate a p. 23 C a dire che dall'unione di queste due specie se ne ha una terza, cioè quella che risulta dalla mistione; e poi aggiunge ancora un quarto elemento, cioè la causa di questa mistione. Passa quindi a definire il πέρας e l'ἄπειρον.

L'ἄπειρον è l'infinito e insieme l'indeterminato, non in senso di predicato quale accidente di un'altra cosa, ma quale soggetto a sè, l'*infinità*, abbiamo detto, e insieme l'indeterminatezza, come

---

(1) Cfr. Diels, *Fragm. der Vorsokratiker,* p. 244, ll. 35-39, pp. 249-50, frr. 1-2 di Filolao περὶ φύσιος. Cfr. pure W. A. Heidel, Πέρας *and* ἄπειρον *in the Pythagorean Philosophy*, in " Archiv für Gesch. der Philos. „ XIV (1901), pp. 384-99.

(2) ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων. Confrontando con p. 15 D, καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων ἀεί, badisi a congiungere ἀεί con λεγομένων e non con εἶναι, che qui non ha punto significato tecnico, perchè altrimenti si corre il pericolo di intendere che qui siano indicate le idee (come fa, p. es., G. Lombardo-Radice, *Studi Platonici* (Arpino, 1906), p. 240); nel qual caso avrebbe detto τῶν ἀεὶ ὄντων e non τῶν λεγομένων ecc. Aggiungi che se queste fossero le idee, sarebbe assurdo il ricercarle poi a parte o nel πέρας, o nell'ἄπειρον, o nel μικτόν, o nell'αἰτία: senza dire che, se le idee sono la somma di questi quattro elementi, non si vedrebbe cosa possa restare per le cose, o in che, sotto questo rispetto, esse possano essere diverse dalle idee. Del resto che qui si analizzino gli elementi delle cose, e non delle idee, è chiaro da tutto il contesto anche di ciò che segue.

bene fece notare Aristotele (1). E più che definirlo, Platone fa capire cosa intende per esso a p. 24 A segg. L'ἄπειρον è quello dove abitano il *più* ed il *meno* e dove non è il *quanto*, perchè, se vi entrasse il *quanto* (p. 24 C), vi entrerebbe la determinatezza e cesserebbe di essere ἄπειρον: esempi dell'ἄπειρον, e quindi del più e del meno, sono il *più caldo* e il *più freddo*, il *piano* (τὸ ἠρέμα) ed il *forte* (τὸ σφόδρα) (2). Ora tra gli interpreti c'è abbastanza accordo nell'identificare, o almeno nell'avvicinare, il concetto dell'ἄπειρον a quello della χώρα fecondata, dunque alla materia caotica originaria (3). Se non che è evidente che il parallelo è molto imperfetto: nella materia originaria del Timeo non solo è indeterminata la quantità, ma altresì la qualità, mentre nell'ἄπειρον la qualità è espressamente affermata ed ha determinazioni assai varie, che comprendono non solo le cose, ma anche le azioni: alle azioni infatti

---

(1) *Phys.* III, 4, 2: πάντες ⟨τὸ ἄπειρον⟩ ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι τῶν ὄντων, οἱ μέν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὑτό, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον. Cfr. Zeller, o. c., pp. 734-35.

(2) Abbiamo tradotto i comparativi greci con comparativi italiani, perchè non si poteva fare altrimenti, ma il senso è alquanto diverso: questi comparativi infatti non indicano un grado maggiore o minore di caldo o di freddo, ma " il continuo crescere o decrescere quantitativo delle qualità, „ come bene lo definisce il Bonghi, *Dialoghi di Plat. trad.* XIII, p. 343.

(3) Il Natorp, *Platos Ideenlehre,* p. 307, esclude affatto dall'ἄπειρον ogni concetto di materia: " da es doch vielmehr einen blossen Seinsfaktor vertreten soll, dem für sich kein Sein zugeschrieben werden darf; denn jedes ihm zugeschriebene Sein würde schon eine Bestimmtheit an ihm setzen, also das πέρας in das ἄπειρον schon einführen. „

si riferiscono il *piano* ed il *forte* (1). Ad ogni modo la differenza che abbiamo notato non ci deve far rinunziare al paragone, se questo si raccomanda per altre convenienze; vorrà dire che, meglio che un parallelo (2), dal concetto di ἄπειρον a quello di χώρα potremo constatare una evoluzione o una maggiore precisazione di uno stesso concetto. Se infatti l'ἄπειρον indica l'indeterminato in senso lato, l'assenza di forma, numero e misura, nella χώρα irrigata e affocata troveremo più specificatamente l'indeterminatezza sia della quantità sia anche della qualità, e nella χώρα prima della fecondazione, non solo l'indeterminatezza, ma la soppressione così del quale come del quanto, l'indeterminatezza assoluta, ciò che resta tolto via il quanto e tolto via il quale, come abbiamo veduto di sopra (3).

Dal Filebo dunque al Timeo (4) c'è per questo rispetto un progresso; e la speculazione del Timeo si lascia molto addietro quella del Filebo. C'è per altro insieme continuità. Non solo infatti sono analoghi i concetti, ma anche i loro procedimenti (5). E per vero, opposto all'ἄπειρον è il

---

(1) Non è dunque da meravigliare se, invece che alla materia, per identificar l'ἄπειρον si sia potuto pensare ad altro: all'anima disordinata pensò PLUTARCO, *De an. procr.* 6.

(2) Il concetto di ἄπειρον e di πέρας meriterebbe un'analisi minuta, della quale qui non è il luogo, e principalmente sarebbe interessante studiarne la genesi. Cfr. ZELLER, o. c., pp. 722-23.

(3) Cfr. anche la nota a pp. 54 E-55 A.

(4) Sulle analogie e le differenze tra la dottrina del Filebo e quella del Timeo, cfr. BERTINI, l. c., pp. 1057-58.

(5) Cfr. anche NATORP, o. c., p. 344, il quale per altro fra il Filebo e il Timeo vorrebbe trovare per questo rispetto piuttosto identità che analogia.

πέρας, e la introduzione del πέρας nell'ἄπειρον costituisce la γένεσις, il terzo elemento delle cose che si prenderà poi ad esaminare. Ora il πέρας è forse l'idea? (1). Lo credettero parecchi, ma non può essere, se è vero, ciò che abbiamo veduto nel capitolo precedente, che secondo la teoria del Timeo l'idea non esce di sè per entrare nelle cose, e se il rapporto tra le cose e le idee è di semplice imitazione. Le idee non passano nell'ἄπειρον, come non passano nella χώρα, e la domanda di Aristotele (2) perchè le idee di Platone non sieno in luogo, εἴπερ τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος, ha origine dall'errore, in cui cadde lo Stagirita, di credere che la χώρα, o la ὕλη, come egli la chiama, fosse per Platone anche il substrato o la materia delle idee, al pari che delle cose (3). Se pertanto la γένεσις è essenzialmente imitazione, questa imitazione per quale intermediario può allora effettuarsi? Platone, come si è già accennato, negli ultimi suoi anni (non risulta infatti apertamente dai suoi scritti, ma solo da testimonianze posteriori (4)), tra le idee e le

---

(1) Con l'idea lo identificava ancora il Bertini, l. c., pp. 1031 sgg. Esso è, conchiudeva per altro a p. 1036, il complesso dei rapporti numerici considerati in sè stessi, cioè come idee; e questo è molto vicino alle nostre conclusioni.

(2) *Phys.* IV, 2, 5.

(3) Per la constatazione e confutazione di questo errore, cfr. Zeller, o. c., pp. 750 sgg.

(4) Aristotele, *Metaph.* I, 6, 3: ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον. E ciò, soggiunge poi, § 4, a differenza dei pitagorici, che dicevano che i numeri sono le cose stesse: οἱ δ' ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα, καὶ τὰ μαθηματικὰ μεταξὺ τούτων οὐ τιθέασι.

cose pose i numeri: i rapporti numerici sono dunque mediatori tra le idee e le cose. In breve, nel Filebo il ποσόν, nel Timeo le proporzioni sono quelle che fanno sì che le cose somiglino alle idee. Così nel Timeo (p. 47 A) il numero è il principio dell'ordine mondano, e i triangoli elementari sono pur essi delimitazioni matematiche quantitative, sono πέρατα essi pure (1) (p. 53 C), come, senza ancora giungere all'esatta determinazione geometrica, aveva detto il Socrate del Menone (2), quando aveva affermato « quello in cui finisce il solido, questo essere la sua forma, » e perciò « la forma essere il limite (πέρας) dei solidi. »

Dall'unione del πέρας con l'ἄπειρον, abbiamo veduto, risulta un terzo genere; ma ce ne vuole anche un quarto, la αἰτία, cioè una causa che produca questa mistione (3). E questo quarto elemento, che è pure chiamato τὸ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν, per l'analogia dell'ufficio e per l'identità del vocabolo non si vede in che possa essere diverso dal δημιουργός del Timeo. A che si riduce infatti questo quarto elemento nel Filebo? È l'idea, rispondono parecchi autorevoli interpreti moderni: infatti, ammesso che l'idea non possa essere τὸ πέρας, non resta, se non è questo, altro posto da collocarla (4). Ma a questo credo si possa ri-

---

(1) Cfr. Tocco, *Del Parm. ecc.* pp. 464-69, e *Ricerche Plat.* pp. 76-77.

(2) *Menon.* p. 76 A: κατὰ γὰρ παντὸς σχήματος τοῦτο λέγω, εἰς ὃ τὸ στερεὸν περαίνει, τοῦτ' εἶναι σχῆμα· ὅπερ ἂν συλλαβὼν εἴποιμι στερεοῦ πέρας σχῆμα εἶναι.

(3) *Phil.* p. 27 B: πρῶτον μὲν τοίνυν ἄπειρον λέγω, δεύτερον δὲ πέρας, ἔπειτ' ἐκ τούτων μικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν· τὴν δὲ τῆς μίξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως τετάρτην λέγων ἆρα πλημμελοίην ἄν τι;

(4) Il Jackson, l. c. X, p. 283, scopre le idee nel ge-

spondere che di trovare un posto all'idea nella classificazione del Filebo non c'è nè necessità nè convenienza. L'argomento proposto non era già di considerare gli elementi che costituiscono l'universo, ma semplicemente di riconoscere l'uno e i più nelle cose in cui ci imbattiamo. Quando dunque la risposta esaurisca il contenuto delle cose, non c'è bisogno di altro, anche se fuori di esse vi potesse essere qualche altro elemento; e l'idea, da quanto si è detto, non solo può, ma deve anzi essere fuori delle cose. D'altra parte, se le idee non sono il πέρας, si può dire che il πέρας è in funzione di esse: esso è la loro rappresentazione che si stampa nelle cose, non una cosa diversa da esse. Se il πέρας sono i numeri e la αἰτία fossero le idee, avremmo un doppio. La αἰτία dunque, anche qui come nel Timeo, è il demiurgo; non la causa formale, ma la causa efficente (1) espressamente definita come la sapienza e l'intelligenza (2), e dal Filebo pertanto

---

nere misto. Non posso convenire, non foss'altro perchè il μικτόν è il prodotto di una γένεσις, mentre le idee non sono generate, come fu già opposto dallo ZELLER e in altri luoghi ed o. c., pp. 668, n. 3, 692, n. 1, e dal Tocco, *Del Parm. ecc.* pp. 394-96.

(1) *Phil.* p. 26 E: ἡ τοῦ ποιοῦντος φύσις οὐδὲν πλὴν ὀνόματι τῆς αἰτίας διαφέρει. E tutto il complesso del contesto è così chiaro ed esplicito, che, per dirla con W. H. THOMPSON in "Journal of Philol." XI, p. 21, "difficilmente linguaggio umano avrebbe potuto esprimere più chiaramente la proposizione che il creato e il creatore, l'universo e la sua causa prima, non sono la stessa cosa." Cfr. capit. II, § 5.

(2) *Phil.* p. 30 C: καί τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη... σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν. Che se lo ZELLER, o. c., p. 666, dice (e dice giusto) che il νοῦς βασιλικός di Zeus, di cui si parla poco dopo, non indica che l'anima

viene rincalzo e non già opposizione alla tesi che abbiamo sostenuto nel precedente capitolo.

E rincalzo e non opposizione sulla questione della materia ci offre anche Aristotele, il quale, se erra nei particolari, nella sostanza interpreta il pensiero del maestro, questa volta, rettamente. Infatti ci parla bensì di una ὕλη, il quale vocabolo falsamente egli attribuisce a Platone, ma se è falso nel nome non è falso nella cosa. È falso nel nome: infatti egli afferma che Platone nel Timeo dica esser la ὕλη e la χώρα la stessa cosa (1); e questo è falso non solo rispetto al Timeo, ma anche a tutti gli altri dialoghi di Platone, ed ὕλη in un senso tecnico qualsiasi è parola a Platone ignota affatto (2); non che la

---

del mondo, e che l'intelligenza gli viene, come è detto espressamente, da una cagione a lui superiore, questa cagione superiore è appunto la σοφία e il νοῦς di cui qui si parla, e σοφία e νοῦς sono espressioni che bene rappresentano una causa consciente, un δημιουργός, più che non possano limitarsi a indicare una mera causa formale che diviene attiva senza che se ne veda o se ne dica il come nè il perchè. Cfr. Bertini, l. c., p. 1036. Cfr. pure *Phil.* p. 26 E e *Tim.* p. 30 B, dove si dice che non si dà νοῦς ἄνευ (o χωρὶς) ψυχῆς. Cfr. capit. II § 5.

(1) *Phys.* IV, 2, 2: Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ. L'interpretazione, che il Gompèrz (II, p. 606) propone di questo luogo, non pare attendibile. Egli infatti lo spiega nel senso che la χώρα e la ὕλη, lo spazio e la materia, coincidano nella loro estensione, cioè non vi sia spazio senza materia. Ma se Platone di ὕλη non parla mai, non si vede come nè espressamente nè tacitamente egli potesse di essa predicar nulla.

(2) In *Tim.* p. 69 A e *Phil.* p. 54 B è usata espressamente e nettamente nel senso volgare di *materiale*, ed erra l'Ueberweg (*Grundr.* II[9], p. 199), quando afferma che Platone paragoni la *materia* con questa ὕλη.

usasse neppure nell'insegnamento orale della scuola, poichè Aristotele stesso ci attesta che no, ed anche senza la testimonianza d'Aristotele ci sono altri indizi più che sufficenti per inferire che effettivamente non la usò mai (1). D'altra parte non è falso nella cosa: se la parola ὕλη fu tratta poi a significare una materia informe preesistente, è chiaro per altro che a Platone Aristotele la attribuì precisamente invece nel senso di spazio, sia quando riconosceva che alcuni la identificavano col concetto di vuoto (2), sia quando riconosceva una ὕλη ἀσώματος (3).

6. Ciò posto, ritorniamo alla questione del movimento. E determiniamola più esattamente. La recettrice si muove e scuote la materia che ha ricevuto? ovvero è essa stessa inizialmente scossa dalla materia? È scossa dalla materia. Ciò appare chiaro dalle pp. 52 D-53, citate in parte anche di sopra al § 4, che sono il luogo fondamentale per questa questione; e quel moto che le si attribuisce anche altrove, pp. 57 C e 88 D, nulla vieta che lo si ritenga effetto di questo primo ad essa impresso. Se la è così, si spunta l'obiezione che fa il Gomperz a chi intenda la χώρα per lo spazio, quella cioè di ammettere un movimento senza una cosa mossa (4): se la χώρα si muove per causa della materia, abbiamo già tutto

---

(1) Cfr. Zeller, o. c., pp. 721-22, nota.
(2) *Phys.* IV, 7, 3: διό φασί τινες εἶναι τὸ κενὸν τὴν τοῦ σώματος ὕλην.
(3) *Metaph.* I, 7, 2.
(4) O. c. II, p. 484: " eine Bewegung ohne ein Bewegtes. „

ciò che si richiede. Che se la distinzione tra il movente ed il mosso non pare sempre esattamente mantenuta, ricordiamoci che effettivamente la separazione tra la materia e lo spazio è una separazione del tutto ideale, e che è legge naturale che ogni concezione che eccede la nostra esperienza tenda a tornare alla misura normale ogni qual volta cessi il bisogno immediato di tirarla oltre di essa.

Ho detto di sopra che la materia primitiva si muove per effetto della generazione: ma si risponde che questo moto è dichiarato informe e disordinato, e non può perciò esserle stato impresso esteriormente dal creatore; si deve dunque ritornare di necessità a riconoscerle un moto suo proprio? Se ciò che si muove di moto suo proprio è anima, pare inevitabile la conseguenza che dunque anche la materia informe aveva un'anima. Ora, se la materia informe fu creata da Dio, come ci siamo sforzati di dimostrare, nulla vieterebbe poi di attribuirgli anche la creazione dell'anima rispettiva allo stesso modo che l'ha creata per la materia ordinata, e perciò in qualche maniera sotto questo punto di vista la difficoltà è superabile. Ma insuperabile invece è la difficoltà sotto altri rispetti. Poichè Iddio nella generazione seconda creò il cosmo, cioè introdusse l'ordine nella materia disordinata, Timeo ci descrive a parte a parte com'egli creasse anche l'anima di questo cosmo. E allora dov' è andata a finire l'anima della materia primitiva? Oltre di ciò pare inconcepibile come mai si possa dire da una parte che ciò che si muove è anima e dall'altra che questo movimento avviene ἀλόγως καὶ ἀμέτρως (pag. 52 A), mentre la ragione e la misura

pajono essere con l'anima una cosa sola. Forse per altro in questa contraddizione potremmo trovare la spiegazione della difficoltà. Il moto di cui si parla nel Fedro sarebbe appunto il moto razionale, o almeno, come diremmo noi, consciente. Il moto, diciamo pur noi, è vita, e non diciamo molto diverso da Platone, ma è vita fino a che dipende da una causa interna, causa agente per lo meno, se non consciente; e chi dice che il moto è vita non tiene in conto che anche l'uomo che ha perduto la vita cade a terra, e cadendo si muove. Gli è che il parlar nostro è spesso equivoco: diciamo *si muove*, e dovremmo dire in questo caso che *è mosso*; ed è mosso appunto perchè non può più muoversi. Così si può dire analogamente che Platone, attribuendo un moto alla materia, non intendesse attribuirle un moto attivo, nonchè consciente nè razionale, ma semplicemente un moto passivo. Solo il moto proporzionato e periodico, che ha forma e numero, è il moto che può essere attribuito all'intelligenza e quindi all'anima; solo il ritmo può misurarsi ed essere misurato, perchè ha un πέρας: la continuazione o la successione ininterrotta di suoni non può. L'equilibrio è ordine e proporzione; la materia informe non può essere in equilibrio, perchè avrebbe ordine e proporzione; deve per ciò essere in agitazione continua, deve muoversi, ma non già per cercare l'equilibrio, chè sarebbe principio d'ordine, e sarebbe tendenza ad una finalità: è mossa in perpetuo disordine, appunto perchè non muove sè stessa, perchè non ha un'anima che la muova.

Questa spiegazione è molto semplice: bisogna riconoscere per altro che non è esauriente. Pla-

tone infatti ha un bel dire che la materia caotica si muove ἀλόγως καὶ ἀμέτρως e πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως (p. 30 A), ma poi ci parla anche di un'ἀνάγκη (p. 48 A) e, quel che è più grave, a pag. 57 C (1), ribadendo pag. 53 A, ci rappresenta la materia caotica come moventesi in una determinata direzione, in quanto che le quattro specie elementari (e torna fuori questa determinazione delle specie), se non sieno da Dio altrimenti sforzate, tendono ad un luogo speciale e loro proprio, e continuano sempre ad attrarre a sè ciò che a loro somiglia in proporzione della loro massa. È dunque, malgrado le altre dichiarazioni, questa ἀνάγκη una forza attiva che agisce secondo certe leggi? Essa è espressamente definita come τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας (p. 48 A), il che richiama ciò che si muove πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως di p. 30 A; e a dir vero, la definizione di questo elemento per una αἰτία (e sia pure una causa soltanto formale e non efficente e molto meno finale) contrasta non poco col concetto di prodotto della generazione, che alla materia avevamo attribuito. Vero è che anche a ciò si può rispondere, che il prodotto della generazione originaria può esser benissimo la causa della generazione seconda; ma sta in fatto che Platone non solo quando definisce questo elemento a parole, ma altresì quando lo fa agire, gli attribuisce effettivamente una forza di resistenza e, in un certo senso, di reazione, la quale impedisce il raggiungimento pieno e assoluto del bene, quale era negli intendimenti del creatore;

---

(1) Cfr. pp. 58 B-C e 68 E-69.

e perciò il mondo creato non riesce buono assolutamente, ma solo κατὰ δύναμιν (p. 30 A).

Ciò che noi possiamo constatare si è che la speculazione platonica su questo punto non è giunta nel Timeo al suo ultimo svolgimento. Nel decimo delle Leggi (pp. 896 E, e pp. 898 C) infatti è affermata l'esistenza di due anime cosmiche, una buona ed una cattiva; segno evidente che anche Platone questa difficoltà l'avea conosciuta e questo problema avea cercato poi o bene o male di risolverlo. Ciò però non vuol dire che già nel Timeo, o prima del Timeo, questa soluzione l'avesse raggiunta: si può forse dir solo che pare si avviasse sempre più verso di essa. Nel Teeteto infatti è bensì vero che la necessità dell'esistenza del male è affermata (p. 176 A), ma è limitata espressamente alla sola nostra vita terrena: nel Timeo si fa un passo di più; non solo la ἀνάγκη è espressamente rappresentata come quella che impedisce e ritarda il raggiungimento del bene, ma il male, per necessità logica, dati i principî donde Platone era mosso, nel mondo creato doveva entrare. Infatti se l'essere è bene, il divenire per ciò appunto non può essere bene, perchè sarebbe la stessa cosa; e il mondo platonico rappresenta un processo degenerativo in proporzione del suo allontanarsi dall'essere. Era pertanto giocoforza riconoscere nel divenire anche un elemento non buono (φλαῦρον, p. 30 A), necessario alla natura stessa del divenire perchè sia tale, ed anche per ciò questo elemento è detto a proposito l'elemento della necessità, elemento del resto essenzialmente passivo, inconsciente. Ma se questo era l'elemento del male, può l'elemento del male essere stato, come che sia, creato da

Dio? Questo è il muro di bronzo contro il quale si infrangono tutti gli sforzi della nostra ragione: questo è il quesito che ci torna innanzi insistente. Vero è che lo Zeller (1) propone di ritenere come un tratto del tutto mitico la rappresentazione del caos prima del cosmo. E ne conveniamo. Resta però sempre la domanda, donde è entrato il germe della degenerazione nel mondo? Cos'è questa ἀνάγκη che ostacola poi i disegni di Dio? Può l'ἀνάγκη identificarsi assolutamente con la materia e la materia ancora col non essere? Bisogna che ci sforziamo di credere che questo fosse il pensiero di Platone.

Nè ci deve fare specie se la ἀνάγκη nel Timeo paresse già sulla via di personificarsi: ciò deve ascriversi in gran parte e al carattere mitico del libro, e ad una tendenza dello spirito greco, e diciamo pure dello spirito umano. Del resto la personificazione dell'ἀνάγκη è rimasta fin qui affatto embrionale, come nella concezione popolare (documento questo della rettitudine del senso umano) la personificazione dell'αἶσα o della μοῖρα, la quale pure non ebbe mai nè templi, nè sacerdoti, nè culto (2), nè miti, nè figura, nè fu rappresentata mai come avente nè libertà, nè intelligenza, nè affetti, e nemmeno vita nè attività. Questo è lo stadio cui il concetto del Timeo era arrivato; dello stadio ulteriore delle Leggi lasceremo qui di occuparci (3).

Per tutto ciò io non credo fuor di ragione il

---

(1) O. c. p. 730.
(2) Culto ebbero le Μοῖραι (cfr. PRELLER-ROBERT, *Griech. Myth.* I[4] p. 533, n. 1), la μοῖρα no.
(3) Cfr. GOMPERZ, II, pp. 486-487.

ritenere che Platone nel Timeo non fosse ancora giunto a liberarsi interamente dalla concezione popolare della materia: la degenerazione, la dissoluzione, la passività in generale sono pure, secondo il concepir nostro, procedimenti, e avvengono con determinate leggi, ancorchè poi queste leggi possano essere considerate semplicemente come la sospensione delle leggi della conservazione. — Fors'anche Platone era più che altro preoccupato di censurare e combattere la teoria di Democrito (che egli però non nomina mai), e volea far intendere che la ἀνάγκη, ossia gli elementi bruti, di per sè soli e per proprio impulso, non avrebbero mai potuto costituire alcun ordine, ma che piuttosto tendono a disfarlo, e che la proporzione, condizione prima dell'ordine, non può darsi che per opera dell'intelligenza, che, per dirla con le parole di Arturo Graf (1), « lo spirito è la sostanza che si muove per un fine, la materia la sostanza che si muove senza un fine. » A tale uopo infatti egli nota espressamente che la intelligenza domina e persuade la ἀνάγκη (p. 48 A), che è insomma la intelligenza quella che governa la legge fisica, non la legge fisica quella che informa l'intelligenza. Ora le preoccupazioni polemiche troppe volte guastano la genuinità delle argomentazioni, e chi vuol bandire una teoria, sia pur nuova ed opposta alle dottrine correnti, deve andar dritto alla sua meta senza voltarsi di qua e di là; se si indugia, rovescerà bensì qualche opera avan-

---

(1) *Per una fede,* in " Nuova Antologia, „ a. 40 (1, 6, 1905), p. 304.

zata, ma non pianta la bandiera sulla rocca. Così Platone qui ha bensì ragione di Democrito, per altro intanto ne ammette almeno in parte i presupposti.

Gli è che poi di queste contraddizioni e di queste difficoltà non deve essere, ad un certo punto, più incolpato il filosofo, ma il soggetto stesso ch'egli tratta. Sono questi i quesiti ultimi intorno ai quali la mente umana si è sempre travagliata e si travaglia, e sarebbe una bella pretensione quella di trovarli in Platone risolti. Sia poi la materia prima creata o increata, la difficoltà non cresce nè diminuisce. Se fu creata, perchè non l'ha Dio ordinata subito? se era increata, perchè non l'ha ordinata prima? Ritenerla creata mi pare più consentaneo alle dottrine platoniche in generale: questa è la mia impressione; al lettore il vagliarla. Del resto io sapeva e so benissimo di non poter aspirare se non alla lode che ebbe Critia, il quale appunto era, come me, ignorante tra i filosofi e filosofo, forse, tra gli ignoranti; — non potevo quindi presumere di risolvere questioni così gravi. Bastimi di averle formulate (se pur ci sarò riuscito) con sufficente chiarezza, e di aver fatto del mio meglio per invogliare il lettore a meditarle.

Ciò che più importa di ricordare sempre è che il Timeo è un mito tutto quanto, e che appunto l'essere un mito permise di disporre in successione cronologica ciò che va tradotto in successione logica. Tenendo fermo ciò, intenderemo sufficentemente come e perchè Platone premetta la materia caotica alla materia ordinata, il moto disordinato al moto ordinato. Il moto concepito in sè stesso è disordinato, la materia concepita in

sè stessa è caotica; concepiti l'uno e l'altra come prodotti di un'intelligenza, non possono essere che ordinati tutti e due (1).

E anche questo importa non dimenticare, che le parole e le frasi in Platone, oltre che un senso tecnico, hanno un senso volgare, che c'è un senso letterale e un'allegoria, e che molte cose tanto nell'uno quanto nell'altro senso bisogna intenderle senza malizia. Siamo noi persuasi che Dio non può essere nel male? Sì? allora dobbiamo anche spiegarci ragionevolmente perchè Platone possa dire che la materia caotica si muove in disordine, come è naturale che facciano le cose da cui Dio sia lontano (p. 53 B). Così nel Politico (p. 269 C-270 A) è detto che Dio ora fa girare il mondo in un dato senso ed ora lo abbandona, di guisa che esso allora per effetto dell'ἀνάγκη reagisce e si volge altrettanto tempo in senso contrario, fino a che Dio non lo riprenda e non lo faccia di nuovo partecipe della sua propria natura. Questa mitica alternativa nel Politico è dichiarata per ispiegare la mortalità del mondo nostro; perocchè il moto sempre ad un modo non possa appartenere che a chi per sua natura è sempre ad un modo, quindi a Dio, e non a ciò che diviene. Ebbene, la difficoltà dei due moti nel Timeo il filosofo nostro la risolse più razionalmente, eliminando la reazione violenta dell'uno contro l'altro e contemperandoli insieme nel doppio moto dei pianeti, e il rapporto tra l'essere e il divenire lo mantenne

---

(1) Cfr. Archer-Hind, o. c., p. 92, in nota a p. 30 A; Lutoslawski, o. c., p. 477.

costante per mezzo della distinzione tra lo stare dell'eternità ed il procedere del tempo, senza le incongruenze del mito del Politico: contentiamoci dunque di questo progresso verso la razionalità, ma constatiamo ancora che, con tutto ciò, alla veste del mito neanche Timeo ha rinunziato.

IL TIMEO

Persone del dialogo

Socrate
Timeo
Ermogene
Critia

I.

SOCR. — Uno, due, tre; e dov'è il quarto (1) commensale di jeri e convitatore per oggi, caro Timeo? p. 17

TIM. — Gli è capitata un'indisposizione, caro Socrate; chè di sua volontà certamente non sarebbe mancato a questo convegno.

SOCR. — Sarà allora affar tuo e di costoro il sostenere anche la parte dell'assente.

TIM. — Senza dubbio, e per quanto sta in noi non tralasceremo diligenza. Non sarebbe infatti giusto che, invitati jeri da te che ci hai trattati con tanto garbo, alla nostra volta quanti di noi siam rimasti non ti ricambiassimo l'ospitalità. B

SOCR. — E vi ricordate poi ciò che io vi aveva pregati di dire e su che cosa?

TIM. — Ce ne ricordiamo; e quello che no, ci sei tu qui per suggerircelo. Piuttosto per altro, se non ti secca, riassumilo un'altra volta daccapo tu in breve, affinchè ci riesca meglio fondato.

---

(1) Per questo innominato veggansi i Prolegomeni, cap. I, § 1.

Socr. — Sia pure. Dei discorsi (1) detti jeri da C me intorno alle forme di governo, la sostanza era, quale di esse e per opera di quali uomini mi paresse essere la migliore.

Tim. — E fu anche discorsa, o Socrate, veramente con soddisfazione di tutti.

Socr. — È vero che abbiamo dunque innanzi tutto in essa distinto separatamente ciò che riguarda gli agricoltori e gli altri mestieri quanti ve ne sono, in confronto della classe dei difensori (2)?

Tim. — Sì.

Socr. — E secondo natura poi dando a ciascuno singolarmente ciò che gli si adatta, un D ufficio solo e un'arte sola per uno, questi che doveano fare la guerra per tutti, abbiamo detto che dovessero essere solamente custodi della città, se altri di fuori, o anche di quelli di dentro, venisse per farle del male, da una parte rendendo giustizia benevolmente ai loro governati 18 ed amici (3) loro naturali, dall'altra mostrandosi duri nelle battaglie contro qualsiasi nemico.

---

(1) χθές που τῶν ὑπ' ἐμοῦ ῥηθέντων λόγων περὶ πολιτείας ἦν τὸ κεφάλαιον, οἵα τε καὶ ἐξ οἵων κ. τ. λ. Collega λόγων περὶ πολιτείας (Stallbaum, *Plat. Opp.* VII; Martin, *Études sur le Tim. de Pl.*) e non τὸ κεφ. ἦν π. πολ. (Mueller, *Platon's sämmtl. Werke*, VI; Archer-Hind, Jowett); non occorreva infatti per certo ricordare che si era discorso della Repubblica, ma che, dato questo argomento, lo si era trattato così e così: οἵα τε ecc. non è altro che epesegesi di τὸ κεφάλαιον, come dicesse τὸ κεφάλαιον ἦν τόδε.

(2) Cfr. *de Rep.* II, pp. 369 E-374 E.

(3) Leggasi καὶ (col cod. Par. A, e non ἅτε con qualche altro codice inferiore) φύσει φίλοις οὖσι. Così poche righe prima accetto la congettura del Bekker, ammessa ora dai più, μίαν ἑκάστῳ τέχνην, invece di ἀφ' ἑκάστου τῇ τέχνῃ di A, che non ha senso.

Tim. — Precisamente così.

Socr. — Poichè, mi pare, abbiamo discorso di una certa indole dell'anima dei custodi (1), come dovesse essere insieme impetuosa e filosofica in sommo grado, affinchè verso gli uni e gli altri potessero diventare a proposito e affabili e duri.

Tim. — Sì.

Socr. — E l'allevamento (2)? Non s'è detto che dovevano essere educati nella ginnastica e nella musica e in quegli altri ammaestramenti tutti che a loro convengono?

Tim. — Precisamente.

Socr. — E quelli che sono stati allevati in B questo modo, fu detto pure, che non dovessero riputare come loro proprio nè oro, nè argento, nè altro possesso veruno (3), ma come ausiliari ricevendo dai loro difesi una mercede della loro custodia, quanta a costumati è sufficente, dovessero spenderla in comune e, cibandosi pure insieme, viver gli uni con gli altri nella pratica costante (4)

---

(1) Cfr. *de Rep.* II, p. 374 D sgg.

(2) Cfr. *de Rep.* II, p. 375 - III, p. 412 A. Poco più oltre si interpunga: μαθήμασί τε, ὅσα προσήκει τούτοις, ἐν ἅπασι τεθράφθαι, e non τούτοις ἐν ἅπασι o τούτοισιν ἅπασι come propone lo Stallbaum, perchè nel primo modo ἐν ἅπασι si congiunge naturalissimamente con μαθήμασι, ed è l'idea generale che riassume e compie le parziali della ginnastica e della musica, mentre nel secondo il τούτοις è superfluamente pesante. S'intende poi da sè che τούτοις si riferisce ai custodi, non già alla ginnastica e alla musica come intende l'Archer-Hind e ammette si possa intendere il Jowett.

(3) Cfr. *de Rep.* III, pp. 415 D-417 B.

(4) ἐπιμέλειαν ἔχοντας ἀρετῆς διὰ παντός, τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων ἄγοντας σχολήν. Uniscasi διὰ παντός ad ἔχοντας e perciò tengasi per chiarezza la virgola dopo παντός.

della virtù', restando liberi dalle altre occupazioni.

Tim. — Fu detto anche questo così.

C Socr. — E abbiamo, — è vero? — fatto menzione anche delle donne (1), come convenisse coordinare le loro indoli analogamente a quelle degli uomini, e come in comune anche ad esse si dovessero estendere tutte le istituzioni, sia in quanto concerne la guerra, sia anche per ogni altra consuetudine di vita.

Tim. — Così anche questo fu detto.

Socr. — E che cosa poi sulla procreazione (2)? Forse questo per la novità delle cose dette è molto facile a ricordarsi, cioè che abbiamo proposto in comune a tutti tutto, e nozze e figliuoli, ingegnandoci (3) di far sì che nessuno abbia mai a conoscere chi sia quello che fu generato da lui partico- D larmente. Tutti così si reputeranno consanguinei, sorelle per esempio e fratelli quanti siano dentro d'una data età, e quelli al di sopra di essa e più su ancora genitori e progenitori, e quelli al di sotto figliuoli e figliuoli dei figliuoli.

---

(1) Cfr. *de Rep.* V, pp. 451-57. L'Acri ⟨*Dial. di Plat. volgar.*⟩ traduce: " che a cotali uomini conviene sposare donne di somigliante natura „, il che qui non ha che fare: qui si parla solo del coordinare (ξυναρμοστέον) le donne agli uomini quanto all'educazione e alle attribuzioni loro: dello sposare si parla poi.

(2) Cfr. *de Rep.* V, pp. 457 sgg. e p. 466.

(3) Leggasi μηχανώμενοι con lo Stefano e parecchi codici (Stallbaum, Martin, Archer-Hind), non μηχανωμένους di A tenuto dall'Hermann, nè l'emendamento μηχανωμένοις, che sono uno stento. L'Archer-Hind traducendo con " to the end that „ e il Jowett con " to the intent that „ aggiungono un concetto di finalità che manca qui all'espressione greca.

Tim. — Sì, e questo è facile a ricordarsi conforme tu dici.

Socr. — Ed affinchè senz'altro diventino quanto è possibile ottimi di loro natura (1), ci ricordiamo che abbiamo detto, come ai reggitori e alle reggitrici convenga procurare in segreto con certi E sorteggi che nelle unioni maritali di qua i dappoco di là i buoni sien messi insieme con le loro pari, e non succeda per questo alcun astio tra loro, attribuendo essi alla fortuna la cagione del loro congiungimento?

Tim. — Ce lo ricordiamo.

Socr. — Ed anche che abbiamo detto doversi al- 19 levare i figli dei buoni (2), e quelli dei cattivi spartirli nascostamente nelle altre classi della cittadinanza? E stando attenti mentre crescono, quelli che se ne mostrino degni doversi richiamare nello stato di prima, e quelli che in tale stato siano indegni, alla loro volta farli passare nel luogo dei ritornati?

Tim. — Così appunto.

Socr. — Abbiamo dunque così ripassato tutto l'argomento di jeri, per quanto si poteva riassumere per sommi capi? O desideriamo ancora, o caro Timeo, qualcun'altra delle cose discorse, che ti paia si sia dimenticata?

Tim. — No affatto: ma questo era precisa- B mente, o Socrate, ciò che fu detto.

---

(1) Cfr. *de Rep.* V, p. 460 A.

(2) Cfr. *de Rep.* III, p. 415 C-D; IV, p. 423 C-D; V, p. 460 D.

II.

Socr. — E volete sentire ora il seguito a proposito di questa costituzione che abbiamo ripassato, quale impressione me ne resta? Mi fa proprio l'impressione come se uno, dopo aver visto dei belli animali, o rappresentati in pittura, o anche vivi davvero, ma quieti, gli venisse il desiderio di vederli muoversi (1) ed esercitare effettivamente qualcuna delle attitudini che si crede C convengano ai corpi loro. La stessa impressione sento io rispetto alla città di cui s'è discorso. Udrei infatti volentieri qualcuno che ragionando descrivesse come, quelle lotte che le città sono costrette a sostenere, essa le sa sostenere contro gli altri Stati, e accingendosi come si deve alla guerra, e nel guerreggiare facendo onore all'istituzione e alla educazione ricevuta, sia nei fatti dove è da agire, sia nei discorsi quando si ha da trattare con le singole altre città. Su questo punto D pertanto, o Critia ed Ermocrate, io stesso mi sono persuaso che non potrei mai esser capace di encomiare convenientemente nè la città nè gli uomini (2). E quanto a me, non mi stupisce; ma la

---

(1) L'azione è la prova e per così dire il compimento della teoria: analogamente, a p. 37 C, Dio si compiace dell'opera sua, quando la vede in moto.

(2) Anche nell'Apologia, p. 32 A-E, Socrate dichiara di non aver mai preso parte alla vita politica: determinato sempre ad essere onesto e a praticare la giustizia, egli riconosce che, ove di politica si fosse immischiato, non avrebbe potuto diventar vecchio, com'era diventato, nè lui nè alcun altro galantuomo.

stessa opinione io me la sono fatta anche dei poeti che furono una volta e di quelli che sono ora (1); non perchè io disprezzi la famiglia dei poeti, ma è chiaro a tutti che chi si dà all'imitazione imiterà facilissimamente e perfettamente le cose in mezzo alle quali è cresciuto, e che ciò che per uno è fuori delle sue abitudini, gli è difficile di imitarlo coi fatti e anche più difficile con le parole. La classe dei sofisti (2) poi la reputo assai sperimentata in molte sorta di ragionari e in molte E

---

(1) Nella Repubblica, III, p. 392 C sgg., distingue la poesia in μίμησις = *imitazione* e διήγησις = *esposizione*; ma effettivamente poi, specie nel l. X, la condanna tutta come imitazione. Qui se ne parla come di un genere esclusivamente imitativo, ma non vi è traccia di quell'asprezza di giudizio che si nota in quell'ultimo libro, anzi è ammesso che l'imitazione a qualche cosa serve: è una resipiscenza di Platone? Cfr. i Prolegomeni, cap. I, § 1, p. 7, nota 3.

(2) La parola *sofista* ha in italiano un senso troppo basso e cattivo per poter nel parlar comune corrispondere alla parola greca: gli è che una parola esattamente corrispondente ci manca, come ci manca la cosa. Per certi rispetti i σοφισταί corrispondono ai nostri conferenzieri, ma sono d'un grado più alto; per altri si potrebbero paragonare agli eruditi, ma erano meno pedanti e più vivaci. Volgarmente si affetta di sorriderne, come di ciarlatani, e chi sfiora i dialoghi socratici di Platone accede facilmente a questa opinione; ma a giudicarne serenamente dovremo riconoscere tra di essi anche delle persone di altissimo ingegno e di molta dottrina, sebbene la meta della loro vita non fosse la ricerca del giusto e del vero. Alla verità facevano almeno l'onore di riconoscere che non ne erano essi i sacerdoti; e ciò scandalizza molto coloro che l' hanno sempre sul labbro e tanto più la professano a parole quanto più la calpestano coi fatti. Nel Sofista (p. 217 A) si discute se sofista, politico e filosofo possano essere una cosa sola, o due o tre; qui riassumendo è detto che i sofisti non si intendono nè di politica nè di filosofia.

altre belle cose, ma temo che, essendo usi a girare di città in città e non avendo in alcun luogo dimora fissa, non capiscano niente nè degli uomini politici nè dei filosofi, che cosa facciano o che cosa dicano, di quante e quali in guerra e in battaglia ne fanno in realtà, o conversando con questi e con quelli ne dicono in parole. Ri-
20 mane pertanto la specie della vostra condizione, la quale partecipa dell'una cosa e dell'altra (1) e per natura e per educazione. Infatti, per esempio, il nostro Timeo (2), che è da Locri in Italia, città benissimo ordinata, e non è inferiore ad alcuno del suo paese per sostanze e per nobiltà, ha avuto in mano le più alte cariche e i più alti onori nella città sua, ed insieme, a mio credere, è giunto al sommo in ogni genere di filosofia. Critia (3) poi

---

(1) Cioè della filosofia e della politica.

(2) Ciò che sappiamo di Timeo è tutto qui: le altre notizie su di lui non hanno fondamento attendibile, tranne quella che fosse conosciuto personalmente da Platone. Veggansi i Prolegg. cap. I, § 2. Le leggi di Locri Epizefiria erano attribuite a Zaleuco, e che in realtà le lodi di Platone siano a proposito, è testimonio anche Pindaro, Ol. X, v. 17. Cfr. *Legg.* I, p. 638 B.

(3) Proclo, *Comm. in Tim.* p. 22 D, ci dice di Critia che frequentava i convegni dei filosofi, e che era chiamato filosofo tra gli ignoranti e ignorante tra i filosofi: ἥπτετο δὲ καὶ φιλοσόφων συνουσιῶν καὶ ἐκαλεῖτο ἰδιώτης μὲν ἐν φιλοσόφοις, φιλόσοφος δὲ ἐν ἰδιώταις, ὡς ἡ ἱστορία φησίν. Nel Carmide (p. 169 C) è rappresentato come uno che tiene più all'apparenza di sapere che alla sostanza. Com'è noto, nella reazione oligarchica fu uno dei trenta tiranni e anzi fra tutti il più ladro, il più violento e il più sanguinario, secondo Senofonte, *Mem.* I, 2, 12. Questo dimostra, se ce ne fosse bisogno, quanto sia differente il praticare dallo speculare, e come l'ambizione e la passione di parte possano acciecare anche le persone che pajono serie e condurle al delitto; di che non è Critia esempio unico nè raro. Che avesse frequentato

m'immagino che tutti quanti siamo qui sappiamo bene che non è nuovo per alcuno degli argomenti di cui discorriamo. E finalmente dell'indole e della cultura di Ermocrate (1), che la sia adatta a

---

la conversazione di Socrate, ci è attestato pure da Senofonte, che ricorda come Socrate per questo ne fosse diffamato; ci è soggiunto per altro (*ib.* 18 e 24), che finchè era stato con Socrate si era condotto saviamente. Che poi Socrate disapprovasse gli atti di Critia tiranno, è ancora Senofonte a testificarlo (*ib.* 29-38), e ci è chiaro anche dall'*Apologia* di Platone, p. 32 C-D, dove Socrate riconosce che, se la tirannide dei Trenta avesse durato, probabilmente sarebbe stato messo a morte lui pure. Di Critia ci rimangono parecchi frammenti poetici, pregevoli più che non ne suoni la fama, ma ciò che lo onora di più è il conto in cui mostra di tenerlo Platone, che scriveva a mente serena molti anni dopo la trista fine di lui, ed è giudice spregiudicato, non ostante la parentela che avea col tiranno. E notisi il contrasto singolare: Critia, che fu tiranno, quindi il pessimo degli uomini e il rappresentante del pessimo dei governi, secondo la tesi sostenuta da Platone stesso, qui e nel dialogo a lui omonimo è deputato a descrivere lo Stato più ben ordinato e governato. Ma forse là nella Repubblica e specie nei ll. VIII e IX, ove si rappresenta il sorgere della tirannia e la triste necessità che ha il tiranno d'esser crudele e sanguinario, anche Critia fu uno degli esempi a cui Platone pensava, e in quelle pagine si può cercare insieme e la sua condanna e la sua scusa.

(1) Ermocrate, figlio di Ermone Siracusano, tenne una parte principalissima e nobilissima nella difesa della sua patria contro l'invasione ateniese, e Tucidide conferma e ribadisce ampiamente l'elogio che ne fa qui Platone, dicendolo (VI, 72) uomo che non restava addietro a nessuno per intendimento, e nella guerra era e abile per dottrina e insigne per valore: ἀνὴρ καὶ ἐς τἆλλα ξύνεσιν οὐδενὸς λειπόμενος καὶ κατὰ τὸν πόλεμον ἐμπειρίᾳ τε ἱκανὸς γενόμενος καὶ ἀνδρείᾳ ἐπιφανής. E tale appare e negli atti (*ibid.* VII, 73: cfr. Plut. *Nic.* 26) e nei consigli: tre infatti sono le orazioni che Tucidide (IV, 58 sgg.; VI, 33 sgg. e 76 sgg.) gli mette in bocca piene di pensieri e di prudenza politica, e più volte

B tutte queste cose, tanti ne sono i testimoni, che

---

sono ricordate le sue savie considerazioni (Thuc. VI, 72; Plut. *Nic.* 16 e 28). Nel Timeo e nel Critia egli ha troppo piccola parte, perchè possa riconoscersi anche in essa una rappresentazione della sua indole, benchè non manchi qualche tratto caratteristico: ἀλλὰ γὰρ ἀθυμοῦντες ἄνδρες οὔπω τρόπαιον ἔστησαν, dice egli nel Critia, p. 108 C, " gente che si scoraggia non ha mai eretto trofei, " e di tal verità egli aveva fatto esperienza nell'assedio di Siracusa. Ma dopo la battaglia di Cizico (marzo 410), cui presero parte alcune navi siracusane, che dovettero essere incendiate perchè non cadessero in mano degli Ateniesi, Ermocrate e gli altri strateghi, che le comandavano, ricevettero la notizia che il popolo li aveva esiliati (Xen. *Hell.* I, 1, 27-31). Forse la sconfitta aveva dato ansa alla parte radicale capitanata da Diocle, e la moderazione di Ermocrate verso i nemici contribuì alla sua rovina (Plut. ll. cc. e Diod. XIII, 63). Senofonte (l. c.) ci racconta pure il malcontento dell'armata per questo fatto, e riferisce le nobili parole di Ermocrate che si sacrifica per evitare la discordia civile. Come per altro l'armata fosse tornata egli sarebbe stato rimesso in Siracusa: questa promessa egli ebbe prima di partirsi. Poco dopo Ermocrate andò a Sparta (Thuc. VIII, 85; Xen. *Hell.* I. 1. 31), quindi in Sicilia, ove trovò già distrutte Imera e Selinunte, dunque dopo il 409 o il 408, a seconda si ritenga l'una o l'altra data per la catastrofe di queste città, e perì l'anno successivo, mentre era già entrato armata mano in Siracusa. Diodoro (XIII, 63 e 75) ne pone il ritorno sotto il 409-8, la morte sotto il 408-7. Si è cercato di dimostrare con altri argomenti che la scena del dialogo della Repubblica va collocata parecchi anni dopo il disastro di Sicilia e le si assegna il 409 o il 408: ora le considerazioni nostre confermano e dimostrano vera questa conclusione. Infatti l'età dei personaggi esclude le date molto anteriori, e gli anni 414-10 sono pure esclusi dall'impossibilità che Ermocrate si trovasse allora in Atene. Nel Timeo egli è ospite di Critia, uno dei capi conservatori, alla cui parte Ermocrate pure apparteneva: si può creder pertanto che durante il suo esilio, appunto intorno al 409, quando andò a Sparta, egli abbia fatto ad Atene una visita. E questo mi pare debba por fine a qualsiasi dubbio intorno alla data che Platone immaginava per la scena di questi due dialoghi.

convien proprio crederlo. Queste cose (1) io anche jeri pensando, come mi pregavate che si ripetesse ciò che era stato detto intorno allo Stato, ben volontieri vi accontentai, sapendo che poi il seguito del discorso nessuno lo sbrigherebbe meglio di voi, purchè lo voleste: perocchè soli dei moderni voi sapreste trovare una guerra adatta in cui rappresentare impigliata la città (2) e attribuire alla città stessa tutte le condizioni che le spettano. Ebbene, con l'adempire io la parte mia, ho assegnato a voi quel ricambio che ora vi ricordo; avete infatti acconsentito, dopo aver ponderato insieme tra voi, di ricambiarmi oggi l'obbligazione dei ragionamenti, ed io sono bello e in ordine per questo, e sono il più disposto di chi che sia per ricevere. C

ERM. — E per verità, come disse il nostro Timeo, caro Socrate, non mancheremo certo di buon volere; nè v'è per noi alcuna scusa per non far ciò; chè anzi anche ieri appena partiti di qui, come fummo alle nostre stanze presso di Critia, dove siamo alloggiati, e anche prima per la strada, abbiamo pensato precisamente a queste cose. Ed egli ci ha raccontato una storia ch'egli ha da una antica tradizione, la quale, o Critia, digliela ora anche a lui, affinchè possa giudicare lui pure, se al nostro assunto fa a proposito o no. D

---

(1) Leggasi con l'HERMANN: ὃ (e non διὸ) καὶ χθὲς ἐγὼ διανοούμενος, chè male potrebbe stare διανοούμενος senza un oggetto: il διό nacque dalla fusione di ὅ col δή che chiude il periodo precedente, e che perciò manca nei codici dopo πιστευτέον.

(2) εἰς γὰρ πόλεμον πρέποντα καταστήσαντες τὴν πόλιν. Evidentemente si ha da intendere la città immaginata da Socrate, non quella di cui ciascuno di loro era cittadino: dunque guerra ipotetica in costituzione ipotetica.

Crit. — Facciamo così, se anche il terzo collega Timeo è d'accordo.

Tim. — Sono con voi.

Crit. — Sentirai dunque, o Socrate, un discorso molto strano bensì, ma per altro del tutto vero, come diceva una volta Solone, il più savio di E quei sette. Egli era infatti nostro parente (1) e amicissimo del bisnonno Dropide, come dice an-

---

(1) ἦν μὲν οὖν οἰκεῖος καὶ σφόδρα φίλος ἡμῖν Δρωπίδου τοῦ προπάππου, καθάπερ λέγει πολλαχοῦ καὶ αὐτὸς ἐν τῇ ποιήσει. Proclo ci ricorda a questo luogo che col nome di οἰκεῖοι si chiamavano non solo gli amici di casa, ma anche i parenti, p. 26 B: εἰ δὲ οἰκεῖον ἁπλῶς τὸν Σόλωνα κέκληκεν, οὐ δεῖ θαυμάζειν. ἔλεγον γὰρ οἰκείους οὐ μόνον τοὺς συνήθεις, ἀλλὰ καὶ τοὺς συγγενεῖς. L'osservazione sarebbe superflua, perchè questo è nell'uso comune della lingua, come conferma pure Esichio; ma tanto Proclo quanto lo scoliaste, che lo copia, la fanno intenzionalmente. Essi infatti credono con Diogene Laerzio (III, 1) che Dropide fosse fratello di Solone. Ma se era tale, perchè non l'ha detto Critia senz'altro ἀδελφός? perchè usare la parola equivoca invece di quella specifica e precisa, e proprio là ove si voleva far notare la stretta intimità dei due personaggi? Oltre di ciò mi pare evidente che ἡμῖν è fuori di luogo: cosa vuol dire φίλος ἡμῖν Δρωπίδου τοῦ προπάππου? O che προπάππου ἡμῖν sta per προπάππου ἡμῶν? Nè si può prendere ἡμῖν per dativo etico. Credo pertanto che ἡμῖν sia da trasportarsi dopo οἰκεῖος (come iperbato mi parrebbe troppo strano) e valga *nostro parente*: egli era dunque congiunto con la famiglia e in particolare intimo di Dropide. Così nel Carmide platonico (p. 157 E) è ancora Critia che parla e dice che la casa di Critia figlio di Dropide era stata cantata da Anacreonte e da Solone: ἥ τε γὰρ πατρῴα ἡμῖν οἰκία ἡ Κριτίου τοῦ Δρωπίδου καὶ ὑπ' Ἀνακρέοντος καὶ ὑπὸ Σόλωνος καὶ ὑπ' ἄλλων πολλῶν ποιητῶν ἐγκεκωμιασμένη παραδέδοται ὑμῖν: ora nè la cosa in sè stessa, nè il modo con cui è raccontata, permettono di credere che Solone fosse veramente fratello di Dropide. Sarà dunque stato parente più lontano, oppure congiunto d'affinità (Cfr. Stallbaum, *Prolegg. ad Charm.* pp. 104-5²). Se per altro rifiutiamo la tradizione che Solone e Dropide fossero tutti e due figli di Exe-

ch' egli stesso in più luoghi dei suoi versi; a Critia poi nonno mio raccontò (come il vecchio ricordava alla sua volta con noi) che grandi e meravigliose furono anticamente le gesta della città nostra, le quali erano state dimenticate per il troppo tempo e il perire degli uomini, ma che tra tutte una era grandissima; e poichè di essa abbiamo ora fatto menzione, potrebbe essere del caso che ti rendessimo così il ricambio e nello stesso tempo facessimo giusto e vero omaggio alla Dea (1), per tal modo inneggiandola nella sua festa. 21

---

cestide, abbastanza certa è la discendenza del secondo. Da Dropide infatti nacque Critia primo, da Critia Callescro e Glaucone primo, quello padre di Critia secondo, il nostro, questo padre di Carmide e di Perictione che alla sua volta fu madre di Platone, Glaucone secondo e Adimanto. Dei versi poi nei quali Solone ricorda Dropide ed i suoi, ne rimangono due conservatici prima da ARISTOTELE (*Rhet.* I, 15; fr. 22 del Bergk) e citati poi da PROCLO (p. 25 F) e dallo scoliaste a questo luogo:

εἰπέμεναι Κριτίῃ ξανθότριχι, πατρὸς ἀκούειν·
οὐ γὰρ ἁμαρτινόῳ πείσεται ἡγεμόνι.

(1) PROCLO (pp. 9 B e 26 E-27) ci dice che la festa immediatamente seguente alle Bendidie era quella delle Panatenee minori; ma poichè consta che ciò non è vero, e che tra questa festa e la prima è invece l'intervallo di due mesi (A. MOMMSEN, *Feste der Stadt Athen in Alt.* p. 51), l'HIRZEL (*Der Dialog*, I, pp. 256-7) ed il RITTER (*Philol.* LXII (1903), pp. 410 sgg.) precipitarono nella conclusione che dunque la scena del Timeo non continua quella della Repubblica, e che i discorsi intorno alla Repubblica, che nel Timeo si riassumono, e che pur così esattamente convengono coi primi cinque libri di quel dialogo, sono altra cosa e si richiamano ad un'altra conversazione di Socrate non consegnata alla scrittura da Platone, una ripetizione riveduta e corretta da poter collocare dove fa comodo. Anche il LUTOSLAWSKI, o. c.,

Socr. — Dici benissimo. Ma quale è cotesta impresa che Critia descriveva, non come raccontata, ma come fatta realmente (1) in antico da questa città, giusta quanto aveva udito da Solone?

---

p. 488, pare inclini in un'opinione analoga a queste. Ma per evitare una difficoltà si cade in una stramberia. Le Bendidie secondo Proclo si celebravano il 19 o il 20 del mese Targelione (Maggio) (a p. 9 dice il 19, a p. 27 dice il 20); e nello stesso giorno, secondo Fozio (*sub h. v.*), si celebravano τὰ Καλλυντήρια, alle quali feste erano strettamente congiunte τὰ Πλυντήρια. Le Plinterie, che spettavano appunto al culto d'Atena, si celebravano secondo Fozio (l. c.) il 29, secondo Plutarco (*Alcib.* 34) il 25 dello stesso mese. Ora lo Stengel (*Griech. Kultusalt.* p. 214) ritiene con Ad. Schmidt (*Handb. d. gr. Chron.* p. 299) che la mobilità della data fosse in relazione con la mobilità delle Bendidie, per le quali anche Proclo ci indica due giorni diversi. Si pensò anche, con qualche probabilità, che le Plinterie durassero più giorni, e con probabilità minore perfino a uno scambio di precedenza tra Callinterie e Plinterie (Cfr. Schoemann-Lipsius, *Gr. Alt.* II[4], pp. 490-91), come pure che le Plinterie durassero un giorno solo e le Callinterie fossero una parte delle Bendidie: cfr. Ad. Schmidt, l. c.; A. Mommsen, o. c., pp. 491 sgg.; Preller-Robert, *Gr. M.* I[4], p. 209. Checchè sia di ciò, questo è certo, che non manca subito dopo le Bendidie una festa di Atena adatta all'allusione di questo luogo, anche se non saranno le Panatee volute da Proclo.

(1) ἀλλὰ δὴ ποῖον ἔργον τοῦτο Κριτίας οὐ λεγόμενον μέν, ὡς δὲ πραχθὲν ὄντως ὑπὸ τῆσδε τῆς πόλεως ἀρχαῖον διηγεῖτο κατὰ τὴν Σόλωνος ἀκοήν: La collocazione di οὐ λεγόμενον tra ποῖον e διηγεῖτο, e la correlazione tra λεγόμενον e πραχθέν mostrano che la nostra interpretazione, che è anche quella del Martin e del Mueller, è la sola vera. L'Acri invece: " ma quale è codest'opera non mentovata e nientemeno fatta dalla nostra città anticamente, secondo che raccontò Solone? „ Similmente lo Schneider. Peggio Proclo col suo μὴ πάνυ μὲν τεθρυλημένον, γενόμενον δὲ ὅμως, e lo Stallbaum che lo segue. L'Archer-Hind, che pure traduce " though unrecorded in history, „ soggiunge in nota la vera interpretazione: " not a mere figment of the imagination (like the com-

III.

Crit. — Ti racconterò un discorso antico che ho udito da un uomo non più giovane. Poichè Critia era allora, come diceva egli stesso, non molto lontano dai novanta, ed io poteva avere dieci anni. Era la festa Cureotide, ⟨il terzo giorno⟩ delle feste Apaturie (1); e ciò che è uso che i fanciulli facciano in tale solennità si fece anche allora; cioè i genitori ci proposero delle gare di rapsodie, e furono recitate molte poesie di molti poeti, e parecchi di noi ragazzi cantammo anche dei versi di Solone, come quelli ch'erano nuovi in quel tempo là. E ricordo a proposito, che uno dei confratelli (2), sia che gli paresse veramente B

---

monwealth described in the *Republic*), but a history of facts that actually occurred; „ e adduce a confronto e prova p. 26 E: τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον εἶναι. Il Jowett viceversa dà l' interpretazione vera nel testo, e propone anche l'altra in nota.

(1) ἡ δὲ Κουρεῶτις ἡμῖν οὖσα ἐτύγχανεν Ἀπατουρίων. Le Apaturie erano feste delle singole fratrie; si celebravano nel mese Pianepsione (Ottobre) e duravano per tre giorni, il terzo dei quali si chiamava Κουρεῶτις dall'essere in esso, come dice Suida, i fanciulli e le fanciulle iscritti nei registri delle fratrie: ἀπὸ τοῦ τοὺς κούρους καὶ τὰς κόρας ἐγγράφειν εἰς τὰς φρατρίας. Cfr. Schol. *Aristoph. Acharn.* 146. Delle gare dei fanciulli in questo giorno questa di Platone è la più esplicita testimonianza.

(2) τὶς τῶν φρατόρων = uno appartenente alla nostra *fratria.* La fratria corrisponde press'a poco alla *gens* romana.

così, sia per far piacere a Critia, disse che gli
C pareva che Solone fosse stato, come nelle altre
cose sapientissimo, così anche nella poesia tra
tutti i poeti il più nobile (1). E il vecchio, mi
par proprio di vederlo, molto si compiacque del-
l'osservazione, e disse sorridendo: Se, caro Ami-
nandro, egli non avesse trattato la poesia come
un accessorio, ma se ne fosse occupato sul serio
come gli altri, e avesse condotto a termine quella
narrazione che aveva portato dall'Egitto, e per
le discordie civili e per gli altri guai che trovò
giunto qui non fosse stato costretto a trascu-
D rarla, a parer mio nè Omero nè Esiodo nè altro
poeta nessuno sarebbe stato più celebrato di lui. —
E che cos'era cotesto racconto, disse egli, o Critia?
— Era, disse, sull'impresa più grande e che me-
ritamente dovrebb'essere la più famosa di quante
furono, la quale fu compiuta bensì dalla nostra
città, ma per il tempo e il perire di quelli che
l'hanno compiuta non ne durò fino a noi la me-
moria. — Racconta dunque dal principio, disse

---

(1) δοκεῖν οἱ... Σόλωνα... τῶν ποιητῶν πάντων ἐλευθε-
ριώτατον. Notisi bene, non dice affatto che Solone gli
paresse un gran poeta, ma solo che gli pareva il più
nobile; e questo va. È poeta infatti essenzialmente
morale; e lo scopo didattico e gnomico non ammette
poesia vera e grande, se pure è vero ciò che dice So-
crate nel Fedone (p. 61 B), che la poesia non è punto
λόγος ma μῦθος. Se dunque egli non scrisse la leggenda
egiziana, dato e non concesso che del resto il racconto
di Critia sia vero, ai motivi di impedimento che qui Critia
enumera, anche un altro probabilmente è da aggiun-
gere; non la scrisse perchè non aveva ispirazione suffi-
cente. E a questo giudizio torna quello di PLUTARCO
(*Sol.* 31), che riconosce che Solone lasciò di scriverla,
non per mancanza di agio, ma piuttosto perchè era
vecchio e si era spaventato della lunghezza dell'impresa.

egli, che cosa raccontava Solone, e come, e da chi l'aveva udita per vera. —

Vi è in Egitto, disse egli, nel Delta, sul cui vertice si fende il corso del Nilo, una provincia denominata Saitica, e di questa provincia la maggior città è Sais, donde appunto fu anche il re Amasi. Per fondatrice della città essi hanno una Dea, che in Egiziano ha nome Neith (1), e in Greco Atena, dicon loro; e sono molto amici degli Ateniesi e per un certo rispetto dicono di essere loro parenti. Ivi dunque andato Solone, raccontò che fu tenuto in grande considerazione presso di loro, e che, come interrogò sui fatti antichi quelli tra i sacerdoti che ne erano meglio informati, si accorse che, a dirla schietta, nè lui nè alcun altro Greco non sapeva nulla di tali cose. E una volta, ⟨diceva⟩, volendo tirarli in discorso intorno alle antichità, cominciò a parlare di quelle cose che da noi passano per antichissime, di quel primitivo Foroneo leggendario (2) e di Niobe, e dopo il

E

22

---

(1) Che la Dea venerata in Sais fosse Atena, lo asseriscono anche Cicerone, *De Nat. Deor.* III, 23, 59, e Plutarco, *Is. et Osir.* 9, 32 e 62; ma Cicerone non ne dà il nome egizio, e Plutarco la agguaglia invece ad Iside. Dice poi che v'era questa epigrafe nel suo tempio: ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδείς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν: " io sono tutto ciò che è stato generato e che è e che sarà, e nessun mortale ha mai alzato il mio velo. „ Cfr. Procl. o. c., p. 30 D-E.

(2) Foroneo sarebbe vissuto prima del diluvio di Deucalione e sarebbe stato figlio di Inaco, perciò re d'Argo. Clemente Alessandrino, *Strom.* I, 21, p. 321 (I, p. 825 Migne) dice che Platone tolse questa notizia dallo storico Acusilao, che chiama Foroneo il primo degli uomini. Pausania, più discreto, III, 15, 5, lo dice il primo degli uomini dell'Argolide, e che Inaco suo padre non

diluvio ancora a favoleggiare di Deucalione e di B Pirra, come si eran salvati, e a far la genealogia dei loro discendenti e degli anni loro, quanti erano, per mezzo dei quali diceva che s'era provato di fare il computo cronologico. Ma uno dei sacerdoti, che era ben ben vecchio (1), gli disse: O Solone, Solone, voi Greci siete sempre fanciulli, e un Greco vecchio non c'è. — E sentendo ciò: — Come mai dici questo? — disse egli. — Giovani siete, rispose, di anima tutti. Perocchè non avete in essa per antica udita alcuna antica opinione nè scienza che per il lungo tempo sia di- C ventata canuta. E il perchè di ciò è questo: molte volte e per molti modi avvennero sterminî di uomini e ne avverranno, per mezzo del fuoco e dell'acqua i maggiori, e per infinite altre cause altri più lievi. Infatti ciò che si racconta presso di voi, che una volta Fetonte figlio del Sole, aggiogato il carro paterno, per non esser capace di guidarlo sulla strada del padre, bruciasse quanto era in terra e perisse fulminato, questo si racconta sotto forma di favola, ma la verità ⟨che D ivi si adombra⟩ è la deviazione (2) delle cose che

---

era un uomo, ma un fiume. Niobe poi era figlia di Foroneo (Paus. II, 22, 5: *ib.* 34, 4-5), e non è da confondere con la Niobe figlia di Tantalo.

(1) Plutarco (*V. Sol.* 26; *Is. et Osir.* 10) dice che questo sacerdote si chiamava Sonchis e che in Eliopoli Solone ne conobbe un altro di nome Psenophis; Proclo invece (o. c., p. 31 D) racconta che il sacerdote di Sais conosciuto da Solone si chiamava Pateneit, e quello di Eliopoli Ochaapis, e che ne conobbe un terzo, Ethemon, in Sebennito; soggiunge poi che Pateneit è probabilmente quello che gli raccontò la storia.

(2) παράλλαξις è deviazione, come nel Politico, p. 269 E, e perciò perturbazione: dalla perturbazione nasce l'in-

circuendo la terra vanno per il cielo, e la distruzione per mezzo del fuoco, dopo lunghi periodi di tempo, di tutto ciò che è sulla terra. Allora infatti quanti vivono per i monti o in luoghi elevati o secchi periscono più di coloro che abitano sui fiumi o sul mare: noi poi il Nilo, che è il salvator nostro anche nel resto, anche allora, uscendo fuori (1), ci salva da questo fran-

---

cendio, come bene parafrasa CALCIDIO: " fit enim longo intervallo mundi circumactionis exorbitatio: quam vastitas inflammationis consequatur necesse est. „ PROCLO invece si mostra incerto, e domanda cosa voglia dire, p. 35 E-F: τί σημαίνων διὰ τῆς παραλλάξεως; E risponde: ἢ τὴν ἀσυμμετρίαν τῶν ἐν γῇ πρὸς τὰ οὐράνια... ἢ τὸν τῶν οὐρανίων ποικίλον σχηματισμόν, cioè, o la sproporzione di ciò che è in terra con le cose celesti o l'ambigua disposizione di queste. L'interpretazione vera è la prima. Nel Politico, p. 270 D, queste catastrofi avvengono quando il mondo a certi periodi di tempo, abbandonato da Dio, si muove da sè in senso inverso. Nel Timeo di questo periodico abbandono non è alcuna traccia: ad ogni modo anche ciò che si dice qui va inteso in senso mitico, non come un fatto accertato e conosciuto razionalmente.

(1) ἡμῖν δὲ ὁ Νεῖλος... ἐκ ταύτης τῆς ἀπορίας σῴζει λυόμενος. PROCLO intende λυόμενος per λύων, p. 37 B: λέγεται γὰρ ἀττικῶς, ὅτι λύει τῆς ἀπορίας ἡμᾶς ὁ Νεῖλος. Similmente il fido SCOLIASTE e SUIDA, *sub v.* λυόμενος. Ed è l'interpretazione accettata anche dallo STALLBAUM, dal MARTIN e dal JOWETT, non ostante che λυόμενος con essa paja inutile. L'ACRI invece rende λυόμενος con " sciogliendosi dalle ripe e inondando, „ come fa anche il MUELLER, e l'ARCHER-HIND pure con " by releasing his founts, „ attingendo ad una interpretazione di Porfirio (cfr. p. 142 n. 2) citata da PROCLO, p. 37 A, che la rigetta: τὸ ἐπανιέναι κάτωθεν τοῦτο (*al.* ταὐτὸ) τῷ Αἰγυπτίῳ δηλοῦν καὶ τὸ σῴζει λυόμενος, cioè che σῴζει λυόμ. non vuol dir altro se non che l'acqua pullula su dal terreno. Tutto ben ponderato preferisco anch'io questa seconda interpretazione. Infatti è bensì vero che così semplicemente senza alcuna spiegazione precedente λυόμενος pare difficilmente possa esser capito in questo

gente. Così quando viceversa gli Dei per purificare la terra la inondano (1), quelli che sono sui monti si salvano bensì, i bifolchi e i pastori, E ma quelli che sono nelle città vostre vengono trascinati dai fiumi nel mare. In questo paese qui invece nè allora nè mai l'acqua scorre dal di sopra sul suolo, ma per lo contrario ha tal natura che si alza dal di sotto (2). Ecco come e per

---

senso da un lettore spregiudicato (e questo può far credere che qualche altra parola sia caduta); è bensì vero del pari che ciò che subito dopo è soggiunto, che effettivamente in Egitto le inondazioni avvengono per l'acqua che pullula su dalla terra, e non per le piogge che scendon dal cielo, a stretto rigore logico non pare intenda a spiegare il λυόμενος che precede; ma a interpretare λυόμενος nel senso voluto da Proclo mancherebbe affatto ciò che più importava di dire, cioè in qual modo il Nilo salvasse l'Egitto dalle conflagrazioni, mentre invece è detto parallelamente e subito dopo in qual modo il paese sia salvo dai cataclismi. Alcuni codd. inferiori hanno ῥυόμενος.

(1) Nel principio del terzo libro delle Leggi per spiegare l'origine dello Stato (determinandosi e concretandosi la tesi proposta nel principio del Timeo) si ripiglia lo stesso mito delle periodiche distruzioni del genere umano, insistendo per altro più specialmente sui cataclismi che spazzano le città e la civiltà loro, dai quali si salvano solo alcuni pochi rozzi montanari, simboleggiati da Omero nei Ciclopi. Lo stesso mito in forma più fantastica è raccontato anche nel Politico, pp. 269 sgg.

(2) Proclo (p. 37 A) ci informa che Porfirio osservava come fosse opinione antica degli egiziani che nell'inondazione del Nilo l'acqua pullulasse dalla terra, e che perciò il Nilo fosse chiamato *sudore della terra* (ἱδρῶτα τῆς γῆς). E così, soggiunge poi (p. 37 B), anche Giamblico sosteneva doversi intendere, invece della spiegazione, che scientificamente è più vera, d'Eratostene, che pur riferisce con queste parole: ἄλλοι δέ φασιν, ὅτι αὔξεται ὁ Νεῖλος ἀπὸ ὄμβρων τινῶν εἰς αὐτὸν ἐκχεομένων, ὡς εἴρηται διαρρήδην ὑπὸ Ἐρατοσθένους. οὐ τοῦτο οὖν σημαίνει τὸ ἐπανιέναι νῦν, τὸ κάτωθέν ποθεν ἀναβλυσθαίνειν, ἀλλὰ ⟨τὸ⟩ τὸ ὕδωρ ἀλλαχόθεν αὐξόμενον ἀνωτέρω τῆς

quali cagioni ciò che qui è tramandato si ritiene sia quanto v'ha di più antico. Il fatto si è poi che in tutti i luoghi, dove freddo eccessivo o calore non lo impedisca (1), dal più al meno si trova sempre la razza umana; e che quante 23 cose accadono o presso di voi, o qui, o in altro luogo, delle quali abbiamo notizia, se ce n'è alcuna bella o grande o per altra cagione segnalata, tutte son qui scritte ab antico e conservate nei templi. Le cose vostre invece e degli

---

γῆς χωρεῖν, ὑδάτων καταρρηγνυμένων εἰς αὐτὸν ἀπ' ἄλλων τόπων: " altri dicono che il Nilo cresce per effetto di piogge che si versano in esso, come è affermato esplicitamente da Eratostene; e che perciò l'ἐπανιέναι non significherebbe che l'acqua pulluli dal di sotto, ma che essa cresciuta d'altronde si riversa sopra la terra, irrompendo nel Nilo delle correnti che vengono da altri luoghi. „ E più oltre (p. 37 B-D) ci dice che " Teofrasto afferma sola cagione di tali piogge essere il condensarsi delle nuvole su certe montagne; chè se presso i Κατάδουπα (cateratte) non si vedono nuvole, non è meraviglia, poichè non sorge di lì il Nilo, ma dai monti della Luna. „ Con tutto ciò non pare che le parole di Platone ammettano altra interpretazione che quella di Porfirio e di Giamblico.

(1) Non si pensi ai cataclismi di cui poco sopra. Il nesso è questo: in tutte le zone abitabili sono sempre stati uomini e perciò azioni umane; e neanche nei più terribili cataclismi periscono tutti: ma poichè quelli che a tali distruzioni sopravvivono sono soltanto pochi, incuriosi e ignoranti, avviene che la loro memoria perisca. In Egitto invece e non ci sono quei gravi cataclismi, e la memoria dei fatti grandi, ovunque siano accaduti, si conserva religiosamente nelle sacre scritture. L'antichità interminata del genere umano sulla terra, oltre che qui e nelle Leggi, è affermata da Platone anche altrove, ed espressamente la prima volta nel Teeteto, p. 175 A: " di avi e progenitori ciascuno ebbe innanzi a sè miriadi innumerevoli, nelle quali per chi che sia e ricchi e poveri, e re e schiavi, e barbari e greci si succedettero infinite volte. „

altri, non appena di volta in volta sono provvedute di scritture e di tutte quelle istituzioni di cui le città hanno bisogno (1), ecco che di nuovo, dopo il consueto giro di anni (2), come una malattia viene loro addosso impetuoso il torrente del B cielo e non lascia di voi se non gli illetterati (3) e gli zotici, così che siete sempre daccapo come novellini, nulla sapendo nè di noi nè di voi ciò che sia avvenuto nel tempo antico.

Le genealogie pertanto dei fatti vostri, o Solone, che ora ci stavi facendo, differiscono poco dalle favole dei fanciulli, poichè innanzi tutto voi non ricordate che un solo cataclisma della terra, mentre ve ne furono molti altri prima; e inoltre non sapete che nel paese vostro fu la gente mi-

---

(1) τὰ δὲ παρ' ὑμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις ἄρτι κατεσκευασμένα ἑκάστοτε τυγχάνει γράμμασιν καὶ ἅπασιν ὁπόσων πόλεις δέονται, καὶ πάλιν κ. τ. λ. Lo Stallbaum spiega: " Latine dixeris: vix sunt mandata litteris atque publicis monumentis, quum rursus etc.; „ ma i pubblici monumenti mal corrispondono ad ἅπασιν ὁπόσων πόλεις δέονται. Meglio per questo rispetto il Martin: " Mais chez vous et chez les autres peuples l'usage des lettres et de tout ce qui est nécessaire à un état policé ne date jamais que d'une époque récente; „ male invece, per un altro rispetto, in quanto ἄρτι κατεσκ. non si ha da intendere in senso assoluto, ma in relazione al seguire immediato dei cataclismi. Notisi ancora che τὰ παρ' ὑμῖν non significa gli avvenimenti, ma lo stato delle cose: " your institutions or commonwealths „ (Archer-Hind). Il cammino della civiltà da principio è lento: come si sia giunti faticosamente a conquistarla a poco a poco, essa perisce tutto ad un tratto rapidamente.

(2) Dunque a periodo fisso, come è detto nel mito del Politico.

(3) Poco prima aveva detto che le acque inghiottivano gli abitatori del piano e della marina, e si salvavano nei monti i bifolchi e i pastori: perciò dice ora che si salvano solo gli ignoranti.

gliore e più bella che sia mai stata al mondo, dalla quale e tu e tutta la vostra cittadinanza d'adesso deriva, essendosene salvato una volta un piccolo seme, ma non ve ne siete accorti, perchè quelli che si eran salvati morirono per molte generazioni muti per le lettere. Perocchè fu una volta, o Solone, prima della grande distruzione per mezzo delle acque, quella che ora è la città degli Ateniesi una città prestantissima, e per la guerra e per tutte le altre cose ben ordinata più che alcun'altra (1), per opera della quale si dice abbiano avuto luogo le più belle imprese e i più belli ordinamenti di quanti mai sotto il cielo ci sia stata trasmessa notizia. C

Or come udì queste cose Solone, disse di essersene meravigliato, e di averci messo ogni buon volere, pregando i sacerdoti che gli raccontassero ordinatamente per filo e per segno tutto ciò che sapevano dei suoi antichi concittadini. E il sacerdote gli rispose: Non c'è ragione di rifiutartelo, o Solone; e per amor tuo e della città tua parlerò, e sopra tutto anche per rispetto D

---

(1) πόλις ἀρίστη πρός τε τὸν πόλεμον καὶ κατὰ πάντα εὐνομωτάτη διαφερόντως. Lo Schneider pone virgola dopo πάντα, a indicare che κ. πάντα si unisce ad ἀρίστη (così anche Archer-Hind), il che non credo affatto, perchè l'asindeto di εὐν. διαφ. sarebbe durissimo: meno male sarebbe legare ἀρίστη con πρὸς τὸν πόλεμον, ed εὐνομωτάτη con κατὰ πάντα: il τε, che avrebbe dovuto andare dopo ἀρίστη, sarebbe spostato, come se il costrutto fosse stato originariamente concepito per finire con κ. πάντα, senza εὐν. διαφ. (Stallbaum). Il lieve anacoluto è così naturale e proprio del concepire platonico, che è superfluo spender parole a difenderlo; ma non c'è bisogno neppur di questo, e si può intendere, e meglio, πόλις ἀρίστη da solo, e tutto il resto con εὐν., cioè πόλις ἀρίστη καὶ εὐνομ. διαφ. πρὸς τὸν πόλ. καὶ κατὰ πάντα.

della Dea che possedette, nutrì ed allevò e la città vostra e la nostra, anzi la vostra mille anni prima, ricevendo il seme di voi dalla Terra e

E da Efesto (1), e la nostra posteriormente. E di questa fondazione nostra nelle sacre scritture è scritto il numero di ottomila anni (2). Pertanto dei tuoi concittadini, che sono stati novemila anni fa, ti esporrò brevemente e le leggi e delle opere loro quella che fu la più bella; i particolari poi di ogni cosa per ordine li ripasseremo

24 più tardi a nostro agio prendendo in mano le scritture. Quanto alle leggi pertanto, considerale al paragone di quelle che abbiamo ora noi, e molti saggi di ciò che c'era allora da voi ne troverai adesso qui, e innanzi tutto la classe dei sacerdoti essere distinta separatamente dalle altre, e dopo di questa quella degli artefici (quanti son quelli che (3) da sè ciascuno e senza mesco-

---

(1) Proclo, o. c., p. 44 D: κατὰ τὸν μῦθον ὁ Ἥφαιστος ἐρῶν τῆς Ἀθηνᾶς ἀφῆκε τὸ σπέρμα εἰς γῆν, καὶ ἐκεῖθεν ἐβλάστησε τὸ τῶν Ἀθηναίων γένος. Lo Scoliasta qui attinge ad altre fonti ed aggiunge più sconci particolari. Noi potremo ritenere soltanto che nei due Dei sieno simboleggiati i due elementi primi di Parmenide (cfr. p. 31 B), la terra e il fuoco, e lascieremo a Proclo le sue fantastiche allegorie.

(2) L'espressione è irrazionale: dai documenti antichi infatti poteva risultare che la fondazione di Sais risaliva ad ottomila anni indietro, non già che il numero 8000 fosse scritto sotto la sua fondazione. Un'altra irrazionalità, notata dal Jowett, è che Platone dà la stessa data di 9000 anni indietro e per la fondazione di Atene e per la vittoria su gli Atlantidi.

(3) μετὰ δὲ τοῦτο τὸ τῶν δημιουργῶν, ὅτι καθ' αὑτὸ ἕκαστον ἄλλῳ δὲ οὐκ ἐπιμιγνύμενον δημιουργεῖ. È forse superfluo notare che la logica, oltre la grammatica, vuole che καθ' αὑτὸ ἕκαστον si abbia da intendere per soggetto e non già per oggetto di δημιουργεῖ: la distinzione infatti non si fa per i prodotti, ma per gli agenti,

larsi con altri esercitano il proprio mestiere) e così dei pastori e dei cacciatori e degli agricoltori. E del pari hai sentito dire, m'immagino, che B la classe dei guerrieri qui è separata da tutte le altre classi, e che ad essi è imposto per legge di non occuparsi di alcun'altra cosa all'infuori di ciò che ha attinenza alla guerra. Inoltre ⟨c'è⟩ la foggia della loro armatura, cioè scudo e lancia, di cui noi per primi tra i popoli dell'Asia (1) ci siamo armati, quella della Dea, che ce la insegnò, come prima in quei luoghi là l'aveva insegnata a voi. In fatto

---

ed è essenzialmente personale. Soltanto dubito di ὅτι congiunzione, e propongo ὅ τι pronome. Col pronome torna più chiaro che ciò che segue immediatamente, τό τε τῶν νομέων καὶ τῶν [*al.* καὶ τὸ τῶν] θηρευτῶν τό τε τῶν γεωργῶν, non si ha da prendere come indicazione di altre tre classi (come vorrebbero parecchi interpreti impelagandosi in molte difficoltà storiche), ma come parte e quasi esemplificazione di quella or nominata degli operai. Tutti questi, quanti son quelli che esercitano ciascuno un'arte a sè, costituiscono una classe separata da quella dei sacerdoti e dei guerrieri: ὅτι dice che la costituiscono, ma non ne rende ragione sufficente; ὅ τι dice quali sono quelli che la costituiscono, ed è un'epesegesi di τῶν δημιουργῶν, alla quale si soggiungerebbe come parte integrante τό τε τῶν νομέων etc. Anche nel periodo seguente, dopo nominata la classe dei guerrieri, non si continua con un causale, ma col relativo οἷς. Del resto si potrebbe pensare anche ad ὅ τε.

(1) ἔτι δὲ ἡ τῆς ὁπλίσεως ... σχέσις ..., οἷς ἡμεῖς πρῶτοι τῶν περὶ τὴν Ἀσίαν ὡπλίσμεθα (è noto che l'Egitto fu da molti antichi considerato parte dell'Asia), τῆς θεοῦ, καθάπερ ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις παρ' ὑμῖν πρώτοις, ἐνδειξαμένης. Se l'Egitto è considerato Asia, all'Asia non può riferirsi ἐν ἐκ. τοῖς τόποις, come crede lo Stallbaum, chè direbbe invece ἐν τούτοις τ. τ. Le virgole, che ho segnato nel lemma, indicano come si devono congiungere le parole. C'è a notare poi un lieve anacoluto, in quanto che ἡ τῆς ὁπλίσεως σχέσις non ha un predicato vero e proprio, ma sta a sè, come continuasse la semplice enumerazione delle analogie tra i due Stati.

C poi di saggezza, tu vedi, credo, la legge quanta cura abbia posto qui subito fin da principio, trovando, in rapporto all'ordine mondano, ogni cosa fino alla mantica e alla medicina per star sani (1), da questi ⟨principî⟩, che sono divini, ⟨derivandole⟩ in servigio delle cose umane, e le altre scienze, che tengono dietro a queste, tutte quante procacciando. Di tutto questo ordinamento adunque allora e di questo ornamento la Dea fornì voi per primi quando fondò ⟨la città vostra⟩, avendo avanti eletto il luogo ove siete stati generati, e riconoscendo che la temperanza delle stagioni (2), di cui gode, avrebbe prodotto uomini intelligentissimi. Come D quella pertanto che era amica insieme e della guerra e del sapere, quel luogo che poteva pro-

---

(1) περί τε τὸν κόσμον ἅπαντα μέχρι μαντικῆς καὶ ἰατρικῆς πρὸς ὑγίειαν, ἐκ τούτων θείων ὄντων εἰς τὰ ἀνθρώπινα ἀνευρών. Che ἅπαντα vada con ἀνευρών (che altrimenti rimarrebbe senza oggetto), e non con κόσμον, sarebbe superfluo avvertire, se il Martin, il Mueller, l'Archer-Hind ed il Jowett non fossero caduti in errore. Piuttosto importa notare che la frase non è chiara, e in ispecie delle parole περί τε τὸν κόσμον non si può dire con sicurezza qual sia il significato nè grammaticale nè logico. Così com'è il testo, pare voglia dire che la detta legge incominciò dallo studiare l'ordinamento naturale (τὰ θεῖα), e su questo studio fondò le applicazioni pratiche (τὰ ἀνθρώπινα). Le parole ἐκ τούτων ... ἀνθρώπινα non sarebbero altro che epesegesi di περί τε τὸν κόσμον ... πρὸς ὑγίειαν.

(2) Sulla felicità del clima dell'Attica basti citare Eur. *Med.* 824 sgg. e fr. 971. L'influenza del clima sugli abitanti, qui affermata categoricamente, è espressamente riconosciuta anche da Ippocrate, *De aere, locis et aquis*; ma Longino e Porfirio, citati da Proclo (p. 50 C), si domandavano fin d'allora a ragione, come mai, rimanendo la stessa la proprietà del clima, non si ha sempre la stessa εὐφυΐα degli abitanti. E non si spiegavano questa difficoltà.

durre gli uomini più simili a sè, quello scelse e per primo occupò. E voi lo abitavate reggendovi con leggi cotali e anche migliori, e superando in ogni virtù tutti gli uomini, come si capisce, essendo figli e alunni di Dei.

Molte grandi opere pertanto della città vostra qui trascritte si ammirano, ma a tutte una va di sopra e per grandezza e per valore; perocchè E dice lo scritto (1) di una immensa potenza cui la vostra città pose termine, la quale violentemente avea invaso insieme l'Europa tutta e l'Asia, venendo di fuori dal mare Atlantico. Infatti allora per quel mare là si poteva passare; chè innanzi a quella foce stretta che si chiama, come dite voi, colonne d'Ercole, c'era un'isola (2). E que-

---

(1) Qui PROCLO (p. 53 B-C) fa delle osservazioni ragionevoli. Dice che, come nei discorsi panatenaici si usava celebrare le guerre Persiane, Platone fa pure le lodi di Atene, ma per una impresa contro l'occidente, considerando così l'Attica come il centro, dal quale si estende la civiltà a dominar la barbarie: ἵν' ὥσπερ ἐκ κέντρου τὴν Ἀθηναίων πόλιν θεωρήσῃς τὸ ἐφ' ἑκάτερα βαρβαρικὸν ἀτάκτως κινούμενον σωφρονίζουσαν. Soggiunge pure che, mentre nei miti e nei misteri si celebravano le guerre dei Giganti e dei Titani e il valore di Atena nel combatterli, egli non volle attribuire guerre e discordie agli Dei, di che anzi aveva il giorno innanzi nel dialogo della Repubblica rimproverato i poeti, e vi sostituì con analogo significato quella contro gli Atlantidi.

(2) Il MARTIN nel 1841 potè ancora arricchire il suo Timeo di un'eruditissima dissertazione di 75 pagine sulla questione dell'Atlantide, se abbia esistito e dove e come, riportando le opinioni in proposito degli antichi e dei moderni, le quali potrebbero servire ottimamente per dimostrare, se non altro, la superiorità intellettuale di quelli su questi. Nel 1905 confutare certe stramberie, o anche solo ricordarle, pare superfluo, e basteranno pochi cenni. Sul fondamento del racconto di Platone la sola testimonianza di qualche valore po-

st'isola era più grande della Libia e dell'Asia insieme, e da essa chi procedeva trovava allora un

---

trebbe essere quella di Crantore, primo commentatore del filosofo (citato da Proclo, p. 24 A-B), il quale avrebbe attestato che Platone essendo stato messo in burla per la sua Repubblica, perchè vendesse come invenzione sua quella che era la costituzione degli Egiziani, per rifarsene si richiamò all'autorità degli Egiziani stessi circa la guerra degli Ateniesi e degli Atlantidi: forse voleva dire che ammise una certa analogia tra la propria speculazione e i costumi egizî, e ne determinò i limiti. E qui continua Proclo: μαρτυροῦσι δὲ καὶ προφῆται, φησί, τῶν Αἰγυπτίων ἐν στήλαις ταῖς ἔτι σῳζομέναις ταῦτα γεγράφθαι λέγοντες, dove non è chiaro se il φησί si riferisca alla accennata opinione di Crantore, che avesse cercato i documenti della sua asserzione, e li avesse trovati nella testimonianza dei sacerdoti egizî che ne adducevano in prova delle iscrizioni sopra stele ancora esistenti, o se non piuttosto riassuma, sia pure sotto la responsabilità di Crantore, l'affermazione di Platone stesso. Vero è che il Timeo non parla di stele, ma poichè lo scritto doveva conservarsi attraverso i secoli, era facilmente presumibile fosse stato consegnato a materia durevole, e perciò Crantore poteva immaginare questa particolarità come la cosa più naturale. Più oltre lo stesso Proclo (o. c., pp. 54 F-55), per l'esistenza dell'Atlantide e che la fosse così come la descrive Platone, si appella alla testimonianza di alcuni che avevano scritto intorno al mare esterno, τινὲς τῶν ἱστορούντων περὶ τῆς ἔξω θαλάσσης, e che affermavano che al tempo loro su quel mare c'erano dieci isole, delle quali tre inaccessibili, e che gli abitanti di quella di mezzo, che era grande mille stadi (χιλίων σταδίων τὸ μέγεθος è un'espressione molto ambigua) ed era sacra a Poseidone, conservavano la tradizione dei loro maggiori, di un'immensa isola Atlantide che sarebbe veramente esistita e avrebbe dominato tutte le altre. E soggiunge: ταῦτα μὲν οὖν ὁ Μάρκελλος ἐν τοῖς Αἰθιοπικοῖς γέγραφεν. Or chi è costui? Forse uno di quelli istoriografi di cui parla Luciano nella sua Storia Vera? Tale egli appare infatti ove racconta dell'altezza straordinaria del monte Atlante che getta un'ombra di 15.000 stadi (Proclo, p. 56 B). Nè maggior valore ha uno scolio alla Repubblica, I, p. 327 A, che dice che nelle piccole Panatenee si portava in processione un peplo su cui era rappresentata

valico alle altre isole, e dalle isole a tutto il continente dall'altra parte intorno a quel mare là, 25 che è veramente mare. Perocchè ⟨al paragone⟩ questo, che è dentro della foce di cui parliamo, pare piuttosto un porto che abbia un ingresso stretto, mentre quello sì che si potrebbe realmente dir mare e la terra che lo circonda ben si potrebbe con tutta verità chiamar continente. Ora in questa isola Atlantide era sorto un grande e mirabile impero, il quale la dominava tutta quanta con molte altre isole e alcune parti pure del continente. Ed oltre di ciò anche delle regioni da questa B parte nel mare interno signoreggiavano sulla Libia fin verso l'Egitto e sull'Europa fino all'Etruria. Or tutta questa forza raccolta in uno tentò una volta con un impeto solo di soggiogare e i luoghi

---

la guerra degli Ateniesi contro gli Atlantidi, sia perchè questo peplo non potè essere anteriore a Platone, chè altrimenti Critia l'avrebbe conosciuto, sia perchè probabilmente si tratta di una papera dello scoliaste nel compilar Proclo. Del resto che agli antichi Egiziani, per mezzo dei Fenici, potesse esser nota l'esistenza dell'America (cf. [Arist.] *De mir. ausc.* cap. 84 (85)) non è fuori del verosimile, quando conoscevano che l'Africa era isola, il che sarebbe stato impossibile neppur sospettare senza avervi girato intorno. Ora una tradizione vetusta non confortata da esperienza di commerci posteriori può benissimo aver dato origine alla leggenda della scomparsa dell'Atlantide. Fino a qui mi par lecito di congetturare; e alla congettura si può aggiungere il fatto, attestato da monumenti, di un antichissimo popolo del mare che, venendo dall'occidente, avrebbe invaso la Libia e l'Egitto: voler indagare più oltre è fare un salto nel buio, e non ostante l'affermazione di Crantore, la probabilità maggiore è che il mito dell'Atlantide sia sostanzialmente una mera invenzione del filosofo. — La lez. ὃ καλεῖται ... στήλας si corregge in ὃ καλεῖται ... στῆλαι, ovvero ὃ καλεῖτε ... στήλας: preferisco il secondo emendamento.

vostri ed i nostri e quanti altri sono di qua dello stretto. E fu allora, o Solone, che la potenza della città vostra diventò illustre presso tutti gli uomini e per valore e per vigoria. Perocchè avendo la preminenza su tutti per forza d'animo e per ogni arte di guerra (1), parte guidando gli altri Greci, C parte da sola per necessità, quando gli altri la abbandonarono, dopo esser giunta agli estremi pericoli, riuscì a trionfare degli invasori e ad innalzarne trofei; e coloro che non erano ancora stati soggiogati impedì che si soggiogassero, e gli altri, quanti abitiamo di qua dai confini di Ercole, tutti generosamente liberò. In tempi posteriori per altro, essendo succeduti terremoti e cataclismi straordinari, nel volgere d'un giorno e d'una brutta D notte, quanto v'era presso di voi atto a combattere, tutto in massa si sprofondò sotto terra, e l'isola Atlantide similmente ingoiata dal mare scomparve. Per questo anche adesso quel mare là è diventato impraticabile e inesplorabile, essendo d'impedimento il fango dei bassi fondi (2) che l'isola sommersa produsse.

---

(1) Ciò che qui è riferito alla guerra degli Atlantidi Atene fece sostanzialmente nella seconda guerra persiana, e questo periodo potrebbe stare in un panegirico di fatti veri anzi che immaginari.

(2) πηλοῦ κάρτα βραχέος ἐμποδὼν ὄντος. La lez. βαθέος del Cod. A, accettata dal Martin, è evidentemente da rigettarsi, ed è nello stesso codice corretta in margine. Proclo, p. 58 B-C, cita Aristotele come autorità per il fango e il mar paludoso che si troverebbe passate le colonne d'Ercole, e tenendo βραχέος spiega βράχη per gli scogli coperti dall'acqua: καὶ τὸ πηλὸν εἶναι ἐν τῇ ἔξω θαλάσσῃ μετὰ τὸ στόμιον ὁ αὐτὸς (Aristotele) ἱστόρησε, καὶ τὸ τεναγώδη τὸν τόπον ἐκεῖνον ὑπάρχειν, ὥστε τοῦ πηλοῦ κάρτα βραχέος (*al.* καταβραχέος e così il Diehl) εἰ σημαίνει τὸν τεναγώδη, οὐ θαυμαστόν. βράχη

IV.

Ciò che raccontò l'antico Critia per udito dir da Solone, in breve, o Socrate, l'hai dunque sentito. E E però quando jeri ragionavi dello Stato e degli uomini che ci hai descritti, io stupivo ricordandomi di ciò che ora ho detto, e pensando come miracolosamente per non so qual fortuna non fuor di proposito t'eri incontrato nel più del tuo dire con ciò che Solone contava. Non volli per altro 26 parlar subito, poichè dopo tanto tempo non me ne ricordavo troppo bene, e pensai che sarebbe giovato che io prima riandassi da me stesso ogni cosa quanto bastasse, e poi parlassi. Per il che ho accettato subito ciò che jeri hai proposto, reputando che del punto più difficile nelle cose di questo genere, qual è l'adattarvi una narrazione che faccia all'uopo (1), saremmo venuti a capo ab-

---

γὰρ [cfr. il lat. *brevia*] ἔτι καὶ νῦν λέγουσι τὰς ὑφάλους πέτρας καὶ ἐπιπολῆς ἐχούσας τὸ ὕδωρ. Probabilmente si accenna al mare dei Sargassi.

(1) λόγον τινὰ πρέποντα τοῖς βουλήμασιν ὑποθέσθαι. Bene Proclo, p. 59 E: ἡγούμενος ἐν τοῖς τοιούτοις ἐπιτάγμασιν, οἷον ὁ Σωκράτης ἐπέταξε κινουμένην τὴν πολιτείαν ἰδεῖν, ἔργον εἶναι μέγιστον ὑπόθεσιν εὑρεῖν ἐφ' ἧς δυνήσεται τὸ πρέπον ἀποδοῦναι τοῖς ἐπιτάγμασιν: " reputando che in sì fatti soggetti, quale è quello che Socrate propose, di far vedere lo Stato in azione, la cosa più importante sia trovare una favola per mezzo della quale poter eseguire convenientemente il mandato; „ il che egli fece, continua, prendendo dalla storia la guerra degli Ateniesi e degli Atlantidi, come quella che poteva rappresentare il modo di vivere onde si produce lo Stato migliore. Male il Martin: " de trouver un sujet tel que le désirent les auditeurs. „ Peggio l'Acri: " di porre

bastanza bene. E così, come ha detto lui (1), jeri subito, andando via di qua, mentre la mi rive-
B niva alla memoria riferii a costoro la cosa, e partitomene ripensandoci la notte ho ricuperato tutto quanto quasi appuntino. Come è vero che, ciò che si dice volgarmente, quel che si impara da fanciulli ha una singolare tenacia nella memoria! Infatti io ciò che udii jeri, non so se sarei capace di richiamarlo tutto alla mente; questo invece che l'ho udito da così gran tempo (2), assolutamente mi meraviglierei se me ne fosse sfuggita qualche cosa. Fu infatti ascoltato allora con molto pia-
C cere infantile (3), ed anche il vecchio volontieri me lo ripeteva, insistendo io molte volte a ridomandarglielo; così che mi è rimasto ben fisso, come le pitture ad encausto, che non si possono più lavar via (4). E a questi pure l'ho appunto raccontato subito questa mattina, affinchè come

---

innanzi un argomento che piaccia. „ La parola λόγος ha anche il significato di *racconto*, e differisce da ἱστορία come la tradizione corrente differisce dall'indagine critica: qui pertanto è scelta a proposito: in ὑποθέσθαι poi è di nuovo l'idea di ὑπόθεσις nel significato di *argomento, soggetto.*

(1) Indicando Ermocrate.

(2) ἐγὼ γὰρ ἃ μὲν χθὲς ἤκουσα ... ταῦτα δὲ ἃ πάμπολυν χρόνον διακήκοα. Nota il passato remoto di cosa prossima, il prossimo di cosa remota, perchè questo dura ancora e quello no.

(3) Leggasi coi più dei codd. μετὰ πολλῆς ἡδονῆς καὶ παιδικῆς, essendo inutile e fuor di luogo il παιδιᾶς dello Stallbaum, quando è chiaro che παιδικῆς è aggettivo, e che si ha da congiungere πολλῆς καὶ παιδικῆς, costrutto vulgatissimo, come il πολλὰ καὶ καλά, dove noi diremmo *molte belle cose* e non *molte e belle.*

(4) Sulle pitture ad encausto e sulla loro tecnica cfr. Plin. *H. N.* XXXV, 149, che pure soggiunge: “ quae pictura ... nec sole nec sale ventisque corrumpitur. „

me fossero provvisti di ragionamenti anche loro. Ora, per venire alla conclusione di ciò che si è detto, io sono pronto a discorrere, o Socrate, non solo per sommi capi, ma, come ho sentito io, a parte a parte. E quei cittadini e quella città che jeri ci hai descritta tu come in un mito, ora la trasporteremo nella verità (1), e la porremo qui, D poichè essa è questa ⟨nostra⟩; e i cittadini, che tu divisavi nel pensiero, diremo che sono quei veri nostri progenitori, dei quali parlava il sacerdote. La corresponsione sarà perfetta, e non stoneremo dicendo che essi sono quelli che erano in quel tempo là. Dividiamoci (2) pertanto le parti, e tutti insieme di buona voglia, conforme tu ne hai richiesti, procuriamo di pagare il meglio che per noi sia possibile il nostro debito. Bisogna pertanto che tu veda, o Socrate, se questo discorso è secondo il nostro intendimento, o se occorra E invece di esso cercarne un altro.

Socr. — E qual altro meglio di questo, o Critia, potremmo prendere? il quale alla presente festa della Dea per la sua affinità si può dire che convenga benissimo; e il non essere una favola inventata, ma un discorso veridico, è pure una

---

(1) Questo proposito di applicare una teoria a dei fatti, rimasto sospeso nel Timeo e non compiuto nel Critia, è ripreso in argomento affatto analogo nelle Leggi, III, pp. 683 E-684 A: περιτυχόντες γὰρ ἔργοις γενομένοις, ὡς ἔοικεν, ἐπὶ τὸν αὐτὸν λόγον ἐληλύθαμεν, ὥστε οὐ περὶ κενόν τι ζητήσομεν τὸν αὐτὸν λόγον, ἀλλὰ περὶ γεγονὸς καὶ ἔχον ἀλήθειαν.

(2) Socrate aveva trattato dello Stato, Critia lo descriverà in azione, Timeo ne racconterà le origini, ed Ermocrate alla sua volta ne discorrerà dopo sotto un altro punto di vista: quale sia poi questo punto, non è detto neanche nel Critia, e quelle di Proclo (p. 61 D-E) son ciance.

gran cosa. Perocchè come e donde ne troveremo altri, se scartiamo questi? Non è possibile; ma, alla buon'ora, adesso parlate voi, ed io in cambio 27 del discorrer di jeri me ne starò zitto alla mia volta ascoltando.

Crit. — Bada intanto, o Socrate, all'ordine dei nostri ricambi, come li abbiamo coordinati. Perocchè ci è parso che Timeo, come quello che tra di noi è il più forte in astronomia e più ha dato opera a conoscere la natura dell'universo, debba discorrer per primo, cominciando dall'origine del mondo per finire alla natura dell'uomo; e che io dopo di lui, quasi ricevendo da lui gli uomini già formati nel suo ragionamento, e da B te educati, alcuni di loro, egregiamente, ed introducendoli secondo il racconto e la legge di Solone (1) innanzi al nostro tribunale, debba farli cittadini di questa città, essendo essi appunto quelli Ateniesi d'allora, che la parola delle sacre scritture ha sottratti alla dimenticanza; e così in seguito se ne abbia a parlare come di concittadini e di Ateniesi.

---

(1) ὡς παρὰ μὲν τούτου δεδεγμένον ἀνθρώπους τῷ λόγῳ γεγονότας, παρὰ σοῦ δὲ πεπαιδευμένους διαφερόντως τινάς, κατὰ δὲ τὸν Σόλωνος λόγον τε καὶ νόμον εἰσαγαγόντα αὐτοὺς κ. τ. λ. Ottimamente Proclo (p. 62 E): ὅτι καὶ ἱστόρησε Σόλων Ἀθηναίους οὕτω πολιτεύεσθαί ποτε, καὶ νόμους ἔθηκεν, ὅπως εἰσάγεσθαι δεῖ τοὺς παῖδας εἰς τὴν πολιτείαν, κ. τ. λ. Vuol dunque a quei cittadini che saranno descritti giusta la narrazione che Solone portò dall'Egitto, applicare la procedura di Solone stesso sulla iscrizione nella cittadinanza. Non è poi nè utile nè conveniente mutare con lo Stallbaum e con l'Archer-Hind κατὰ δέ in κατὰ δή. Infatti, a badare alla logica, κατὰ δέ è correlativo di παρὰ μέν, poichè i verbi che si corrispondono sono δεδεγμένον ed εἰσαγαγόντα, mentre γεγονότας e πεπαιδευμένους sono tutti e due dipendenti dal primo.

Socr. — Pieno e lauto pare proprio abbia ad essere il ricambio che son per avere del convito dei discorsi. Sarebbe pertanto, pare, affar tuo, o Timeo, adesso il cominciare, dopo aver invocato, come si usa, gli Dei.

V.

Tim. — Ma si sa, questo, o Socrate, tutti quanti, C purchè abbiano fior di senno, ⟨lo fanno e⟩ al principio di ogni azione e piccola e grande sempre invocano Dio. Così ora a noi, che stiamo per discorrere intorno all'universo, come ebbe origine, o se pure non l'ebbe, se proprio affatto non deliriamo, è d'uopo, invocandoli tutti e Dei e Dee, supplicarli affinchè il parlar nostro sia tutto e secondo veramente piace a loro e consentaneo rispetto a noi stessi. E quanto agli Dei questa D sia l'invocazione: da parte nostra poi adoperiamoci in modo che e voi possiate capire più facilmente ed io possa mostrare intorno all'argomento proposto come la penso.

Si deve dunque, secondo il parer mio, innanzi tutto distinguere così: che cosa è ciò che è sempre e che non ha origine (1), e che cosa è

(1) τί τὸ ὂν μὲν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον. La parola γένεσις è adoperata in tutto il dialogo in senso tecnico, come il nostro *divenire* in confronto dell'*essere*: ma il nostro *divenire* non comprende, come γίγνομαι e γένεσις, anche l'aver origine e il nascere. Perciò, secondo i luoghi, γένεσις si tradurrà con *generazione,* o *origine,* o *mutamento,* corrispondendo a tutte e tre queste nozioni

ciò che si genera continuamente e che non è mai.
28 L'uno è comprensibile dall'intelligenza per mezzo del ragionamento, essendo sempre allo stesso modo; l'altro viceversa è opinabile dall'opinione con l'aiuto della sensazione irrazionale, come quello che nasce e perisce (1) e che effettiva-

---

cumulativamente. La distinzione tra il mondo dell'essere o intelligibile e quello del fenomeno o sensibile, che Platone spesso chiama anche visibile, è tracciata già nel sesto della Repubblica, dove, dopo aver distinto le cose dalle idee (p. es. le cose belle dal bello), soggiunge, p. 507 B, che le une possono essere vedute e non conosciute, e le altre conosciute e non vedute: καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὔ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ. E più oltre pure distingue il visibile e il conoscibile, p. 509 D: ἀλλ' οὖν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἴδη, ὁρατόν, νοητόν; Leggasi anche ciò che segue fino alla fine del l. VI, ove si pongono i fondamenti della dottrina della conoscenza, e si distinguono i quattro gradi: νόησις, διάνοια, πίστις ed εἰκασία (p. 511 D-E). Lo ZELLER (o. c. p. 719) osserva giustamente che l'espressione platonica τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε non importa che il divenire sia senz'altro un μὴ ὄν (ciò che non è), ma basta che non sia un ὄντως ὄν (ciò che è realmente): ciò che diviene tende all'essere, ma non lo raggiunge.

(1) γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον. Come si vedrà poi, il generarsi e il perire costituiscono un periodo continuo nel mondo sensibile, senza uscire mai da esso. Per ciò la morte non è che trasformazione della materia e quindi insieme generazione di nuove forme, e per conseguenza non è affatto inconciliabile con la bontà di Dio, che ha voluto il mondo buono: periscono le singole parti, ma si salva l'integrità del tutto. Ciò dichiara PROCLO con molta chiarezza a p. 115 C-D: ἡ νόσος αὐτὴ τῇ μὲν μερικῇ φύσει κακόν, ᾗ τοδὶ τὸ σῶμα συνέχειν ἔλαχε, τῇ δὲ ὁλότητι τῶν σωμάτων ἀγαθόν. ἔδει γὰρ μεταβάλλειν εἰς ἄλλο τὸ ἐξ ἄλλων γεγονός. ὥσπερ οὖν τῇ ἐν ἡμῖν φύσει τὸ μεταβάλλειν τὴν τροφὴν ἀγαθόν, εἰ μέλλοι σῴζεσθαι τὸ ζῷον, οὕτω δὴ καὶ τῇ πάσῃ φύσει τὸ φθαρῆναι τὸ μέρος ἀγαθόν, εἰ μέλλοι σῴζειν τὰς ὁλότητας ἀεὶ πρὸ τῶν μερῶν. E soggiunge che questo è necessario perchè il mondo si conservi, perchè altrimenti per salvar le parti si consume-

mente non è mai. Alla sua volta ogni cosa che nasce, di necessità nasce da qualche causa, perocchè nascere senza uno da cui nascere è impossibile a chi che sia. Ora quella cosa di cui (1) l'artefice effettua la forma e la funzione guardando sempre a ciò che è allo stesso modo per servirsene come di esemplare, è necessario che per questo riesca sempre bella: quella invece B di cui ⟨la effettua⟩ su ciò che ebbe nascimento, usando di un esemplare generato, non sarà bella. Ora il cielo tutto, o il mondo, o se gli si trova un qualche altro nome appropriato, con questo no-

---

rebbe il tutto: εἰ γὰρ ἐξ αὐτῶν μὲν (cioè τῶν ὁλοτήτων) γίνοιτο τὰ μέρη, μένοι δὲ γινόμενα, ταχὺ ἂν πάντα δαπανηθείη τῶν ὅλων μερικῶν γεγονότων. ἐκ γὰρ πεπερασμένων συνεχοῦς ἀφαιρέσεως γιγνομένης ἀνάγκη τὸ σύμπαν ἐκλείπειν.

(1) ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν. Nota l'anacoluto intraducibile per l'inserzione di αὐτοῦ che riprende e sostituisce l'ὅτου del principio. Questa affermazione che ciò che ha un esemplare che è sia bello, e ciò che ne ha uno che diventa non sia bello, è perfettamente in armonia con la teorica dell'arte formulata nel decimo della Repubblica. Ivi si dice che l'arte come imitazione è da rigettarsi, perchè imita le cose e non le idee, ed è perciò terza di qua della verità, mentre la natura è seconda. Dopo il libro decimo della Repubblica l'affermazione del Timeo si capisce; senza di esso avrebbe bisogno di qualche chiarimento. Proclo, che di questa dipendenza non pare accorgersi, non si accorge neanche di contraddire a Platone quando nota che Fidia nel far il suo Zeus non guardò a un modello contingente, ma giunse al concetto del Zeus omerico: ἐπεὶ καὶ ὁ Φειδίας ὁ τὸν Δία ποιήσας οὐ πρὸς γεγονὸς ἀπέβλεψεν, ἀλλ' εἰς ἔννοιαν ἀφίκετο τοῦ παρ' Ὁμήρῳ Διός. Il che è bensì vero, ma insieme nega che l'arte sia sempre imitazione della natura.

miniamolo (1), — bisogna esaminare intorno ad esso, innanzi tutto, ciò che ci vien proposto per ogni cosa fin da principio di dover esaminare, ⟨cioè⟩ se fu sempre e non ebbe mai alcun principio di generazione, o se ha avuto origine, essendo cominciato da un qualche principio. Ebbe origine. Perocchè è visibile e tangibile (2) e avente corpo, e cotali cose sono tutte sensibili, e le cose sensibili, che si apprendono dal-
C l'opinione per mezzo della sensazione, abbiamo veduto che sono nate e appartengono al divenire: a ciò che è nato poi alla sua volta abbiamo detto esser necessario un autore da cui nascere. Il fattore pertanto ed il padre (3) di queste cose uni-

---

(1) Pare che Platone pensasse qui ad Aesch. *Agam.* 170 (W.-V.): Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ, τούτῳ νιν προσεννέπω: concorda in fatti non solo nella sostanza del pensiero, ma anche nella forma ugualmente anacolutica. Badisi alla nomenclatura: οὐρανός, κόσμος e τὸ πᾶν sono usati in questo dialogo assolutamente come sinonimi, ai quali in italiano possono corrispondere *universo, mondo, il tutto,* e solo qualche volta *cielo.* In ciò Platone si scosta da Filolao che usava una nomenclatura differente (Diels, *Fragm. der Vorsokr.* 32 Philolaos, Lehre 16).

(2) Cfr. *Phaedo,* pp. 79 A e 83 B.

(3) Proclo scrive su queste parole una pagina veramente eloquente, la cui sostanza è che la conoscenza di Dio non può ottenersi che mediante la contemplazione (κατὰ τὴν ἐπιβολὴν τὴν αὐτοπτικὴν καὶ τὴν ἐπαφὴν τοῦ νοητοῦ, p. 92 D) e la unione mistica con lui, non potendo essa conoscenza essere nè δοξαστική, come è chiaro, e neanche ἐπιστημονική, perocchè questa è συλλογιστική e σύνθετος. Perciò non è comunicabile per discorso agli altri: οὐδὲ γὰρ ἡ εὕρεσις λεγούσης τῆς ψυχῆς ἦν, ἀλλὰ μυούσης κ. τ. λ. Questo misticismo per altro non rispecchia esattamente il concetto platonico, ma ne è un' ulteriore evoluzione. Vero è ad ogni modo ciò che osserva poco più oltre (p. 92 F), a chi obbietta che pure intorno agli Dei e al creatore e all'uno si fanno

verse è difficile saperlo trovare, e chi lo abbia trovato è impossibile che lo indichi agli altri; ma questo per altro si può viceversa indagare di lui, su quale degli esemplari chi ha fabbricato il mondo lo abbia eseguito, se sopra quello che è sempre lo stesso e allo stesso modo, o su quello che ebbe nascimento (1). Se pertanto questo mondo è bello e l'artefice è buono, è chiaro che questi ha guardato l'esemplare eterno; e se ⟨fosse⟩ invece ciò che non è permesso ad alcuno neppur di dire (2), — quello ch'ebbe origine. Ma a chiunque è chiaro che guardò l'eterno; perocchè l'uno è la cosa più bella di quante se ne generarono (3), l'altro è l'ottimo degli autori. Se 29

molti discorsi, cioè che περὶ αὐτῶν μὲν λέγομεν, αὐτὸ δὲ ἕκαστον οὐ λέγομεν, ragioniamo bensì di queste cose, ma che cosa sia ciascuna di esse non diciamo mai. Anche sulla distinzione tra ποιητής e πατήρ fu molto discusso, e un buon riassunto delle varie opinioni si ha in Plut. *Platon. Quaest.* II; ma forse non sono altro che sottigliezze. Ciò che a noi importa è piuttosto il notare come il concetto di Dio padre dalla materialità oggettiva, sotto la quale ci si presenta nei poemi omerici, salga in Platone al carattere della più alta moralità e prepari il concetto cristiano, comune anche ai neoplatonici.

(1) Su questo dilemma veggansi i Prolegomeni, capitolo II, § 5, pp. 77 sgg.

(2) Cioè, per dire che lo fece su di un esemplare generato bisognerebbe ritenere che Dio non fosse buono, il che sarebbe una bestemmia. Del resto cfr. poco più oltre, p. 29 E.

(3) Anche questa espressione va intesa irrazionalmente: infatti non essendo stato generato, come poi si afferma, che un mondo solo, manca ogni termine di confronto. L'Archer-Hind, interpretando che nulla v'è nell'universo che preso in sè sia così bello come l'universo intero, cambia i rapporti, che così non sarebbero più tra generazione e generazione, ma tra il tutto e la parte.

pertanto è stato generato così, fu eseguito su ciò che è comprensibile dalla ragione e dal pensiero e che è sempre allo stesso modo. E posto ciò (1), ecco che torna assolutamente necessario che B questo nostro mondo sia immagine di qualche cosa.

Or ciò che in ogni cosa più importa è di principiare dal principio suo naturale; pertanto anche in rapporto all'immagine e al suo esemplare si ha da riconoscere questo, che i discorsi hanno ad essere affini delle cose stesse che prendono a dichiarare (2). Di ciò dunque che è stabile e saldo e che si chiarisce per mezzo della intelligenza stabili e immutabili e quanto è possibile inconfutabili conviene siano i discorsi ed immobili, e di questo non dee mancar nulla (3):

---

(1) È questa non solo la conclusione del ragionamento, che potrebbe parere inutile (e forse perciò altri qui leggeva altrimenti, come pare da Cicerone, che traduce " simulacrum aeternum esse alicuius aeterni „); ma insieme la constatazione che il mondo è un'immagine, non una realtà, e ciò a conferma della teoria tante volte affermata da Platone sulla relatività del mondo fenomenico.

(2) Proclo, p. 103 D: ὥστε εἶναι ταῦτα ἀλλήλοις ὁμόλογα, πράγματα διττά, τὸ ὂν καὶ τὸ γενητόν, γνώσεις διττάς, νόησιν καὶ δόξαν, λόγους διττούς, μονίμους καὶ εἰκότας: " così che queste cose sono simmetriche tra loro: due cose, ciò che è e ciò che diviene; due modi di conoscere, intellezione e opinione; due discorsi, sicuri e probabili. „

(3) Seguo la piana lezione dello Stallbaum accettata anche dal Martin, perchè non contiene alcun emendamento soggettivo ed è guarentita a parte a parte da sufficente autorità di manoscritti: τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους καὶ καθ' ὅσον οἷόν τε ἀνελέγκτους προσήκει λόγους εἶναι καὶ ἀκινήτους, τούτου δὲ μηδὲν ἐλλείπειν. La vulgata non ha senso, e poco ne hanno gli altri emendamenti.

quelli invece che si fanno intorno a ciò che fu ritratto su quel modello, e che è però immagine, C saranno alla loro volta immaginari e in proporzione dei primi: ciò che infatti in confronto della generazione è l'essenza, questo in confronto della credenza è la verità (1). Se pertanto, o Socrate, mentre intorno agli Dei e all'origine dell'universo chi parla ad un modo chi a un altro, non riuscissimo a dare delle ragioni del tutto e in tutte le parti consentanee a sè stesse e precise, non te ne meravigliare; ma se pure non men di alcun altro ne presenteremo di probabili, convien contentarsene, ricordandoci che io che parlo e voi che giudicate abbiamo natura umana: D così che, accettando su queste cose la favola più probabile, sta anche bene non andare a cercare più in là.

Socr. — Benissimo, o Timeo, e assolutamente bisogna accettarla nel modo che dici. Il tuo preludio ci è piaciuto meravigliosamente; ebbene, ora di seguito finiscici anche la canzone.

---

(1) Proclo p. 105 A: ὡς ἀλήθειαν πρὸς τὸ νοητὸν παράδειγμα, οὕτω πίστιν πρὸς τὴν γενετὴν εἰκόνα, κ. τ. λ. Cioè lo studio dell'essere ha per termine la verità, quello del divenire non passa oltre alla credenza: quella è scienza, questa opinione. In *Polit.* p. 283 D, κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν, non c'è contraddizione con questo luogo, poichè οὐσία vi è adoperata in senso volgare e non tecnico.

VI.

Tim. — Dicasi dunque qual fu la cagione per
E la quale costituì la generazione (1) e questo universo colui che lo costituì. Era buono (2), e nel buono non nasce invidia nessuna mai per nessuna cosa: essendo egli dunque lontano da questa, volle che tutte le cose si generassero quanto più era possibile simili a lui. Questo principio della generazione e del mondo chi sulla fede di uomini assennati (3) l'accetti come il più ben fondato,
30 l'accetterebbe a molto buon diritto. Perocchè avendo Iddio deliberato che tutte le cose fossero buone e che, quant'era possibile (4), non ve ne fosse

---

(1) γένεσιν καὶ τὸ πᾶν. Per la comprensione del significato di γένεσις nei più tardi dialoghi platonici cfr. *Polit.* p. 261 A, 282 D, 284 D; *Soph.* p. 235 E; *Phileb.* p. 26 D, 27 A; *Legg.* X p. 889, ecc.

(2) Verso la fine del libro VI della Repubblica la causa suprema è detta essere αὐτὸ ἀγαθόν: questo è identico col νοῦς, secondo *Phileb.* p. 22 C. Ora l'apparir qui la bontà come una qualità del δημιουργός non contraddice a quella dottrina, ed è spiegato dalla forma mitica che ha assunto l'opera della creazione. Quanto all'invidia cfr. *Phaedr.* p. 247 A: φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται.

(3) παρ' ἀνδρῶν φρονίμων. È un discorso probabile, ma è confortato anche dall'autorità dei pensatori. Diog. Laert. I, 35, dice di Talete: φέρεται δὲ ἀποφθέγματα αὐτοῦ τάδε· πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός· ἀγέννητον γάρ. κάλλιστον κόσμος· ποίημα γὰρ θεοῦ.

(4) κατὰ δύναμιν. " Una parola che pesa molto e che afferma dei limiti alla potenza divina „ (Gomperz, II, p. 483). La stessa espressione a p. 42 E non ha nulla d'irrazionale, dicendosi non di Dio, ma degli Dei inferiori.

alcuna disutile (1), perciò egli tutto assumendo quanto vi era di visibile (2) che non posava, ma si moveva confusamente e disordinatamente, lo condusse dal disordine all'ordine, reputando questo del tutto migliore di quello. Chè lecito non fu mai nè è all'ottimo di fare altro fuorchè il bellissimo (3). Ragionando pertanto trovò che di tutte le cose secondo natura visibili nessuna che manchi B d'intelligenza sarebbe per essere (4) mai nel suo complesso più bella di un'altra nel suo complesso che abbia intelligenza, e che intelligenza senza anima è impossibile si trovi in alcuno (5). Quindi per questo ragionamento collocando l'intelligenza nell'anima, e l'anima nel corpo (6), costruì l'uni-

---

(1) *Disutile,* meglio che *inutile,* che è parola troppo debole, corrisponde a φλαῦρον, mentre *cattivo* sarebbe troppo forte; il φλαῦρον qui evidentemente non è altro che la materia disordinata, la quale perciò fu adoperata tutta dal demiurgo, acciò di *disutile* non restasse nulla: e la disutilità fu così effettivamente tolta via per mezzo dell'ordine, il quale è *migliore* del non ordine. Come vedremo, la materia ha una natura sua propria derivata dalla ἀνάγκη, e questa può essere persuasa, ma non distrutta: cfr. la nota a p. 47 E: in questo senso dice che Dio fece quanto era possibile.

(2) Per le difficoltà di questo luogo e di ciò che segue cfr. i Prolegomeni, cap. III.

(3) Così l'eccellenza nel bene e l'eccellenza nel bello sono rappresentate come la caratteristica della maggior perfezione rispettivamente nel mondo intelligibile e nel mondo sensibile.

(4) Il futuro indica che il giudizio del creatore si riferisce al mondo che doveva crearsi, non al mondo creato, e perciò in queste parole non è da riconoscere alcuna incongruenza.

(5) Il νοῦς veramente è l'attività della ψυχή: non è una cosa diversa dalla ψυχή, ma una sua particolare funzione (Archer-Hind).

(6) Espressione irrazionale e popolare: più oltre

verso, affinchè l'opera ch'egli avrebbe compiuta fosse di sua natura la più bella possibile e la più buona. Così pertanto secondo il ragionamento probabile convien dire, essere ⟨cioè⟩ questo mondo davvero un animale vivente e intelligente creato per opera della provvidenza di Dio.

C Ciò posto, bisogna ora procedere ad esaminare ciò che vien dopo, cioè, a somiglianza di quale fra gli animali l'ha costituito colui che lo costituì. A nessuno certo di quelli che per natura loro hanno carattere di parti (1) lo reputeremo ⟨da paragonare⟩, perocchè nulla che somigli a cosa imperfetta potrebbe mai esser bello: a quello invece di cui gli altri animali singoli e le loro specie sono parti, a quello sì sopra ogni cosa lo riterremo somigliantissimo. Perocchè quello evidentemente ha in sè compresi tutti gli animali intelligibili, come questo mondo comprende noi D e quanti altri ci sono animali visibili. Quindi è che al più bello e per ogni rispetto compiuto di

---

(p. 34 B-C) è detto categoricamente che l'anima fu creata prima del corpo e (p. 36 D) che il corpo fu posto dentro all'anima.

(1) Ritorna al concetto del paradimma: l'esemplare pertanto è il ζῷον νοητόν. Come sarà questo animale intelligibile esemplare del sensibile? Non somiglierà a nessuno τῶν ἐν μέρους εἴδει πεφυκότων, cioè “quae partis habent naturam, s. quae particulae sunt totius alicuius„ come bene spiega lo Stallbaum, e non già “né avec une existence séparée,„ come traduce il Martin. Cioè non sarà una specie, ma un genere, anzi quel genere, per così dire, più generale in cui tutti i generi sono compresi. Dalla copia, che è il mondo sensibile, possiamo argomentar l'esemplare: esso dovrà pertanto esser tale che tutto il mondo sensibile nel suo complesso e a parte a parte vi trovi il suo modello.

quelli che sono oggetto del pensiero (1) volendo Iddio farlo simile, lo costituì come un unico animale visibile avente dentro di sè tutti gli altri animali quanti per natura sua gli sono congeniti. Ma l'abbiamo poi noi rettamente detto un mondo solo, o era più giusto dirli molti e infiniti? Uno (2), se ha da essere costruito conforme all'esemplare. Infatti quello che comprende tutti, quanti sono gli animali intelligibili, non potrebbe esser mai secondo insieme con un altro (3). Perocchè alla sua volta ci sarebbe un altro animale che li comprenderebbe tutti e due, del quale quei due sarebbero parti, e non più a quei due, ma a quello che li comprende, si direbbe più rettamente esser stato questo ⟨universo⟩ rassomigliato (4). Affinchè pertanto anche (5) nell'essere 31 B

---

(1) τῶν νοουμένων καλλίστῳ. Manca un' espressione nostra che corrisponda esattamente al νοούμενον, e perciò questa parola dovette essere trasportata di peso nelle lingue moderne: il suo corrispondente antitetico è in senso oggettivo il fenomeno, in senso soggettivo il sensibile, che qui, come anche altrove, è sostituito all'ingrosso dal *visibile*.

(2) L'Archer-Hind nota molto a proposito, che all'obiezione che anche le altre idee sono une in sè eppure hanno nei fenomeni delle rappresentazioni molteplici, si può rispondere che l'αὐτὸ ζῷον come idea è ἕν perchè è πᾶν, e che perciò l'ὁρατὸς κόσμος di necessità deve essere uno, altrimenti non copierebbe il νοητὸς κόσμος nella sua essenziale caratteristica della comprensione universale.

(3) μεθ' ἑτέρου. Erra il Chiappelli (*Interpret. pant.* p. 184) che rende " col diverso: „ qui ἕτερον ha il senso volgare.

(4) Cfr. lo stesso ragionamento in *de Rep.* X, p. 597 C.

(5) ἵνα μὲν οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ κ. τ. λ. Credo si deva inserire un καί prima del κατά, perchè il senso se ne avvantaggia grandemente, e solo così torna perfettamente logico. Calcidio traduce come vi

uno solo questo mondo fosse simile a quell'animale perfetto, per questo colui che lo fece non ne fece nè due nè infiniti, ma c'è questo mondo solo generato unigenito e così anche sempre sarà (1).

VII.

E corporeo evidentemente e visibile e tangibile conviene che sia ciò che vien generato. Ma separata dal fuoco nessuna cosa sarebbe visibile mai, nè tangibile senza una qualche solidità, e non c'è solido senza terra. Quindi di fuoco e di terra (2) Iddio fece il corpo dell'universo quando cominciò a costituirlo. Ma che due cose sole si combinino bene senza una terza, non è

---

fosse il καί " etiam in numero similis esset. „ La questione dell'unità o pluralità dei mondi è ripresa a pagina 55 C-D.

(1) ἔστι τε καὶ ἔτ' ἔσται. Perchè il *mondo* è generato si può dire che *sarà*, mentre all'ente non conviene se non *è* (cfr. pp. 37-38 A): perciò ἔστι qui non è da prendere in senso tecnico, ma nel senso volgare. Per il concetto cfr. la chiusa del dialogo.

(2) Qui si parla della creazione del κόσμος, cioè dell'*ordine*, e perciò si crea da una materia elementare, ma la questione della eternità o non eternità di questa materia non è da ciò menomamente compromessa. Nel Timeo si torna più volte su di uno stesso argomento e si fanno spesso delle trattazioni provvisorie, che vengono poi integrate più innanzi. Così sull'origine della materia elementare si discorrerà più oltre (pp. 48 E sgg.), e sull'essere il mondo un animale unico si ritornerà a p. 69 C. I due elementi terra e fuoco sono tolti alla dottrina di Parmenide, come attesta Aristotele, *Phys.* I, 5, 1.

possibile; poichè in mezzo alle due conviene ci sia un legame che le congiunga. Il più bello poi dei legami è quello che di sè stesso e delle cose legate ne fa assolutamente una sola; ed a far questo nel miglior modo è appropriata la proporzione (1). Perocchè ogni qual volta di tre numeri, quali si vogliano, siano essi masse o potenze (2), stia il mezzo all' ultimo come il

C

32

---

(1) La ἀναλογία di cui qui si parla è la proporzione; e di proporzioni se ne dànno tre specie principali, cioè: 1) l'*aritmetica*, 2 : 4 = 4 : 6, dove il numero di mezzo è maggiore di un estremo e minore dell'altro della stessa quantità numerica (ἡ τῷ αὐτῷ ἀριθμῷ τῶν ἄκρων ὑπερέχουσα καὶ ὑπερεχομένη. Theonis Smyrn. *Expositio rer. mathem.* p. 107, ed. Hiller: cfr. p. 113; e Plut. *De animae procr. in Timaeo,* 15, e *De Musica* c. 22 § 210 e le note esplicative a questo luogo nell'ediz. di Weil e Reinach (Paris, 1900) pp. 88 sgg.), nell'esempio citato sempre di due; 2) la *geometrica*, 2 : 4 = 4 : 8, ovvero 3 : 9 = 9 : 27, dove il numero di mezzo è tante volte maggiore di un estremo quante volte è minore dell'altro (ἡ τῷ αὐτῷ λόγῳ τῶν ἄκρων κ. τ. λ., *ibid.,* cfr. p. 114): così nel secondo esempio il 9 è tre volte il 3 ed è insieme una terza parte del 27; 3) la *armonica*: 6 : 8 = 8 : 12, dove il numero di mezzo supera un estremo di una frazione di esso estremo eguale a quella della quale esso alla sua volta è superato dall'altro (ἡ τῷ αὐτῷ μέρει κ. τ. λ., *ibid.* e *ibid.*, cfr. Plut. *ibid.,* che però la chiama anche ὑπεναντία): nell'esempio addotto l'8 è uguale a $6 + \frac{1}{3} 6$ ed insieme è uguale a $12 - \frac{1}{3} 12$. Nel definire le proporzioni Platone muove sempre dal membro di mezzo, perchè è quello che costituisce il δεσμός che qui si cerca. In altre parole il rapporto nella proporzione aritmetica è di ἰσότης, nella geometrica di ταὐτότης, nella armonica di ὁμοιότης (Proclo, o. c., p. 146 A-B). Col nome poi di ἀναλογία, diceva Adrasto (presso Teone, p. 106; cfr. Procl. p. 145 C), si indica più propriamente la proporzione geometrica: le altre sono dette genericamente *medietà,* μεσότητες.

(2) ὁπόταν γὰρ ἀριθμῶν τριῶν εἴτε ὄγκων εἴτε δυνά-

primo al mezzo, e di nuovo alla sua volta stia il mezzo al primo come l'ultimo al mezzo, allora il mezzo diventando primo ed ultimo, e l'ultimo ed il primo diventando tutt' e due mezzi, di necessità in questo modo tutto tornerà lo stesso, e divenuto reciprocamente lo stesso, tutto tornerà una cosa sola (1). Se pertanto il corpo

---

μεων ὡντινωνοῦν ᾗ τὸ μέσον κ. τ. λ. Si indica qui la proporzione geometrica, la quale è richiesta perchè si abbia il legame perfetto di cui si è parlato, e la si chiama geometrica appunto perchè rappresenta rapporti di figure o piane o solide. I Greci a questo proposito distinguevano i numeri lineari (πλευραί), i *piani* (ἐπίπεδοι), e i *solidi* (στερεοί). Il numero lineare rappresenta ciò che in geometria è il lato; in senso stretto per altro è quello che non può formarsi moltiplicando due o più fattori interi all'infuori dell'unità; sono dunque i *numeri primi*. Il numero piano è quello che risulta dalla moltiplicazione di due fattori propriamente lineari, e, solo per estensione, in funzione di lineari: così il 6 è numero piano vero e proprio, perchè risulta da 2 × 3. Se i due fattori sono uguali, il numero si dice quadrato, τετράγωνος. Il numero solido è quello che risulta dalla moltiplicazione di tre fattori come sopra: se i tre fattori sono uguali, si dice cubo, κύβος. Ora, se la proporzione ha da essere effettivamente geometrica, è evidente che di soli numeri primi una proporzione tale non si possa affatto dare; e si capisce anche che a rigore devano essere escluse dal computo nostro tutte quelle in cui qualche termine sia un numero primo, come 2 : 3 = 6 : 9, ovvero 3 : 6 = 6 : 12, non potendo il 2 e il 3 rappresentare una figura piana. Perciò qui i genitivi εἴτε ὄγκων εἴτε δυνάμεων non si hanno da intendere come alternativi rispetto ad ἀριθμῶν (tre numeri o masse o potenze), ma come specificazione di ἀριθμῶν τριῶν (tre numeri che rappresentino sia masse sia potenze). Le masse poi, ὄγκοι, sono i numeri solidi; le potenze, δυνάμεις, i piani.

(1) p. 32 A: τότε τὸ μέσον κ. τ. λ. Quando si abbia una proporzione geometrica, quale è indicata nelle parole precedenti, allora, poichè tanto gli estremi quanto i medii moltiplicati tra loro dànno lo stesso prodotto,

dell'universo avesse dovuto essere una superfice e non avesse dovuto avere alcuna altezza, una medietà sola sarebbe bastata a legare insieme B sè e le cose; ora invece, poichè conveniva che fosse solido, i corpi solidi sono congiunti, non mai da una, ma sempre da due medietà (1). E

---

i termini di mezzo possono scambiarsi di posto con gli estremi, restando intatta la proporzione: da $4:6=6:9$ si può avere $6:4=9:6$. Notisi che Platone non distingue espressamente proporzione da progressione: $4:6:9$, e perciò usa τὸ μέσον al singolare.

(1) p. 32 A-B: εἰ μὲν οὖν ἐπίπεδον μὲν κ. τ. λ. Ciò che dice qui Platone è stato impugnato energicamente. Se $a:b=b:c$ anche $a^2:b^2=b^2:c^2$, e così $a^3:b^3=b^3:c^3$, il che vuol dire che anche tra due cubi può stare una media sola, e questa era l'obiezione che faceva Democrito citato da Proclo (p. 149 B-C). Siano infatti le linee $2:4:8$, la stessa proporzione sarà tra i loro quadrati $4:16:64$ e tra i loro cubi $8:64:512$, con una media sola. Ma questo esempio non calza esattamente, perchè i fattori della prima vera proporzione geometrica $4:16:64$ non sono tutti quadrati di numeri primi. È naturale pertanto che Platone, volendo risalire ai primi elementi, trascuri, anzi escluda, tutto ciò che ha già patito un'evoluzione, e prenda a considerare solo i numeri che sono veramente irriducibili, quindi per lineari i soli numeri primi, per piani e solidi i soli numeri multipli: ciò che è composto si sciolga; ciò che è riducibile si riduca, e solo dopo di ciò di elementi si potrà parlare.

Ma per vedere in generale tutti i casi possibili e quindi scegliere quelli che fanno per noi, consideriamo anche i numeri in funzione di lineari. Tra due numeri piani dice Platone che *basta* una media sola (non dice già che ci sia sempre soltanto una media); e una media sola si ha infatti sempre quando si tratti di numeri propriamente piani (cioè multipli di numeri primi), ma quadrati. Sieno pertanto i quadrati 25 e 49, l'uno con radice 5, l'altro con radice 7: in questo caso moltiplicando il 5 per 7 si ha 35, che è la media geometrica che si cerca: infatti $25:35=35:49$, dove $35\times35=1225$ e così pure $25\times49=1225$. In questo esempio i due

però Iddio in mezzo tra il fuoco e la terra ponendo acqua e aria, e disponendo queste cose

---

quadrati hanno per radice ciascuno un numero propriamente lineare, ma lo stesso avviene anche qualora una delle radici sia solo in funzione di lineare. Dati i quadrati 9 e 16 con radici 3 e 4, la media unica sarà 12. Se invece tutte e due le radici sono in funzione di lineari, cioè, come dice Proclo (p. 148 D), se le radici dei rispettivi quadrati ammettono tra loro una media proporzionale geometrica (e di necessità la devono ammettere se sono quadrati esse stesse), allora si possono avere anche più medie. Siano i quadrati 16 e 81 con radice 4 e 9: innanzi tutto con la solita regola si ha la media 36, e questa può bastare alla proporzione: poichè per altro 4 e 9, essendo essi stessi quadrati, ammettono tra loro la media 6, per mezzo di questa si possono trovare altre due medie tra 16 ed 81, cioè $4 \times 6 = 24$, e $6 \times 9 = 54$: si ha dunque: $16 : 24 = 54 : 81$. In conclusione per legare insieme due superfici quadrate una medietà può bastare, e coi quadrati dei numeri primi non se ne può avere che una sola.

Se invece prenderemo due numeri piani, siano essi multipli di numeri o lineari o in funzione di lineari, ma o tutti e due o anche uno solo non quadrato, in tal caso in generale non troveremo una sola media proporzionale geometrica, ma avremo bisogno di due. Siano i parallelogrammi 15 e 77 formati rispettivamente dai numeri primi 3×5 e 7×11; le due medie si troveranno moltiplicando tra loro i fattori: $3 \times 11 = 33$ e $5 \times 7 = 35$; avremo dunque $15 : 33 = 35 : 77$. Una media sola non è possibile: infatti sia x questa media; avremo: $x = \sqrt{15 \times 77} = \sqrt{1155}$, il qual numero non ha radice quadrata che sia costituita da un numero intero: infatti il 34, che più gli si accosta, è radice non di 1155 ma di 1156. Analogamente per vedere anche i numeri in funzione di lineari siano i due parallelogrammi 18 e 28, prodotti il primo da 3×6, il secondo da 4×7, e avremo col solito metodo le medie 21 e 24. Per altro coi numeri in funzione di lineari c'è anche il caso di avere una media sola, e la si ha infatti quando i lati di ciascuna figura sono tra loro nella stessa proporzione che quelli dell'altra: così tra 18 e 32 nati da 3×6 e 4×8 (ciascun fattore in proporzione del doppio

tra di loro quanto era possibile nella stessa proporzione, di guisa che come il fuoco sta all'aria,

---

con l'altro) si ha una media sola, 24, perchè 24 è il prodotto tanto di 3×8 quanto di 4×6. Infatti $x = \sqrt{18 \times 32} = \sqrt{576} = 24$.

Ma per legare proporzionalmente dei solidi una media sola, continua Platone, non basta. Cominciamo anche qui dai cubi di numeri primi. Questi hanno di necessità due medie sempre. Proclo (p. 148 E) porta questo esempio: sieno i due cubi 8 e 27 e le radici rispettive 2 e 3: per avere le due medie moltiplicheremo $2 \times 2 = 4$ e $3 \times 4 = 12$ e similmente $3 \times 3 = 9$ e $2 \times 9 = 18$ dunque $8 : 12 = 18 : 27$. La qual proporzione è continua: $8 : 12 = 12 : 18 = 18 : 27$; nè è possibile tra questi estremi trovare altra media da sostituirsi o da aggiungersi alle due così trovate. Se invece le radici cubiche non fossero numeri primi, una media sola può bastare; ma questo caso, abbiamo detto fin da principio, va escluso dal compito platonico. Ad ogni modo esaminiamolo. I numeri più piccoli coi quali questo caso s'incontra, secondo Proclo (p. 149 A), sono quelli dei cubi 64 e 729, l'uno cubo di 4, l'altro di 9, tra i quali si ha la proporzione $64 : 216 = 216 : 729$. Ma i numeri 64 e 729, continua Proclo, oltrechè cubi di 4 e di 9, sono insieme quadrati di 8 e di 27 e la media 216 si è ricavata appunto trattandoli come quadrati e moltiplicando 8 per 27: e tra quadrati si sa che basta una media sola. A trattarli invece come cubi di 4 e di 9 avremo due altre medie indipendenti da questa, cioè: $4 \times 4 \times 9 = 144$ e $9 \times 9 \times 4 = 324$, dunque $64 : 144 = 324 : 729$, che si risolve in proporzione continua: $64 : 144 = 144 : 324 = 324 : 729$. La media 216 si potrebbe spiegare anche analogamente a quanto abbiamo veduto di sopra per i quadrati le cui radici ammettono tra di loro una media geometrica: anche qui infatti tra le radici cubiche 4 e 9 c'è pure la media 6, e il 216 è infatti il cubo di questa media.

Che se si tratta di numeri solidi, ma non cubici, allora coi numeri primi due medietà si hanno sempre. Siano i solidi 105 prodotto di $3 \times 5 \times 7$ e 385 prodotto di $5 \times 7 \times 11$, le medie potranno essere $3 \times 5 \times 11 = 165$ e $5 \times 7 \times 7 = 245$ dunque $105 : 165 = 245 : 385$, ovvero, moltiplicando diversamente i fattori: $105 : 175 = 231 : 385$, ovvero ancora: $105 : 147 := 275 : 385$, indipendenti le

così stesse l'aria all'acqua, e come l'aria sta all'acqua, così l'acqua alla terra, collegò insieme e costituì il mondo visibile e tangibile. E in questo C modo e di queste cose di tal natura e quattro di numero fu generato il corpo del mondo in sè consenziente per mezzo della proporzione (1), e quindi ebbe in sè amicizia (2), così che co-

---

une dalle altre. Lo stesso avviene anche se i fattori non sono, o non sono tutti, numeri primi.

Per conchiudere, se Platone disse che a congiungere due piani basta una sola media e che per due solidi ce ne vogliono due sempre, in primo luogo egli ebbe in mente solo i casi elementari ed irreducibili, perciò solamente quelli i cui fattori siano numeri primi; in secondo luogo egli determinò il numero delle medie tra due numeri non in generale, ma in rapporto alla loro funzione presunta di lineari, di piani o di solidi. E questo, parlando a intendenti di matematica, non c'era bisogno di dirlo espressamente. Con miglior ragione si è notato che avrebbe potuto aggiungere che oltre di ciò tra tutte le figure piane egli intendeva considerare di preferenza solo i quadrati e solo i cubi. Questo avrebbe per altro giovato forse alla chiarezza, ma nulla aggiunto all'esattezza. Infatti quanto ai quadrati, dicendo egli che tra i piani poteva *bastare* una media sola, quando questa bastasse i matematici lo sapevano bene. Quanto ai cubi, la restrizione ad essi non è veramente in rapporto al numero delle medie, le quali sono due anche coi non cubi, ma in rapporto alla necessità di avere una proporzione continuata, cioè *fuoco* : *aria* = *aria* : *acqua* = *acqua* : *terra*, la quale non si ha che coi soli cubi.

(1) Come i quattro elementi possano effettivamente corrispondere alla proporzione continuata che abbiamo esaminato non è detto, non si spiega, e rimane una affermazione gratuita.

(2) Osserva giustamente l'Archer-Hind che Platone non si accontenta di ripetere da Empedocle la vaga asserzione che la φιλία tiene insieme l'universo, ma ne dà anche la ragione. Amicizia è armonia, e due o più cose che siano tra loro proporzionate sono in armonia e in amicizia: perciò il mondo si conserva: πᾶν

stretto insieme in sè stesso divenne indissolubile da chiunque altro fuorchè da colui che lo avea collegato.

Quelle quattro cose poi veramente le consumò ciascuna per intero la costituzione del mondo. Perocchè di tutto quanto il fuoco e di tutta quanta l'acqua e l'aria e la terra lo costituì chi lo costituì, non lasciando di fuori veruna parte nè veruna attività loro, questo avendo in animo, in D primo luogo che l'intero animale fosse quanto più possibile perfetto e di parti perfette e per 33 di più uno, in quanto che non rimanesse di che farne un altro, ed in secondo luogo che non fosse soggetto nè a vecchiezza nè a malattia, considerando che un corpo composto (1) il

---

γὰρ τὸ φίλον, soggiunge PROCLO, p. 155 D, ᾧ ἂν ᾖ φίλον, ἐκείνου βούλεται εἶναι σωστικόν. E non potrebbe perciò il mondo esser disciolto se non da colui che l'ha collegato; ma questi, come vedremo a pag. 41 A, non può voler sciogherlo, perchè è buono: quindi il mondo durerà sempre.

(1) κατανοῶν ὡς ἃ ξυνιστᾷ τὰ σώματα. Questa è la lez. comune, accettata anche dallo STALLBAUM e dal MARTIN; ma il senso non soddisfa, perchè la dissoluzione, che è la morte delle cose, avviene per i corpi composti e non per gli elementi, mentre invece qui si direbbe che il caldo e il freddo φθίνειν ποιεῖ, fanno perire, ἃ ξυνιστᾷ τὰ σώματα, gli elementi che compongono i corpi. Vi sono per altro molte varianti e furono proposti varî emendamenti che è lungo riferire: CICERONE ha " coagmentatio corporis, „ e PROCLO doveva leggere ὡς ξυστατῷ σώματι, poichè spiega (p. 158 F): τὸ δὲ συστατὸν σῶμα τὸ σύνθετόν ἐστι. Tale lezione è accettata dall'HERMANN, dal MUELLER e dall'ARCHER-HIND, ed è ciò che per il senso si cerca. Il JOWETT nella sua versione intende che ἃ ξυνιστᾷ τὰ σώματα sieno lo stesso caldo e freddo, e lo pone come soggetto in apposizione a θερμὰ καὶ ψυχρά: ma che il caldo e il freddo uniscano i corpi non è detto in alcun altro luogo, e non si può

caldo e il freddo e quanto altro esercita azioni violente, circuendolo di fuori e irruendo intempestivamente, lo disciolgono, e apportandovi morbi e vecchiezza lo fanno perire. Per questa cagione appunto e per questo ragionamento diede opera che esso fosse una cosa sola ed intera (1), ⟨costituita⟩ della totalità delle cose, perfetta ed im-
B mune da vecchiezza e da malattie. E forma diede ad esso quella che gli era conveniente e connaturata. All'animale infatti che deve comprendere in sè tutti gli animali pare conveniente quella figura che comprende in sè stessa tutte le figure quante sono. Perciò anche in forma di sfera, che dal centro agli estremi egualmente d'ogni parte si stende, circolarmente lo arrotondò, la più perfetta di tutte le forme (2) e la più omogenea in sè

---

ammettere incidentalmente un'asserzione così gratuita; oltre di che il senso che n'esce pare esso pure molto arbitrario.

(1) ἓν ὅλον. Così i codd., ed è affatto inutile la correzione dello Stallbaum, ἕνα. Proclo, p. 157 F, riporta l'asserzione di Aristotele che intero e perfetto sia solo l'universo, e tutto ciò che è in esso sia difettivo, essendo parti del tutto: Ἀριστοτέλης (*Metaph.* IV, 16, 1) μόνως τέλειόν φησι τὸ πᾶν, τὰ δὲ ἐν αὐτῷ πάντα ἀτελῆ, μέρη ὄντα τοῦ παντός. E più oltre, p. 158 A-B: τὰ μὲν γὰρ μέρη κατὰ τὴν πρὸς τὸ ὅλον ἀναφορὰν λέγεται καὶ τέλεια ἀφ' ἑαυτῶν οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τὴν μὲν ὡς μερῶν ἔχει τελειότητα, τῆς δὲ ἁπλῶς τελειότητός ἐστιν ἄμοιρα· τὸ δὲ πᾶν κυρίως ὅλον ἐστίν, cioè: “ le parti si considerano rispetto all'intero, e da sè non sono perfette, ma hanno la perfezione relativa a ciò che è parte, e della perfezione assoluta sono prive; mentre il tutto è propriamente un intero. „

(2) Proclo qui (p. 161 E) cita e parafrasa un luogo di Aristotele (*De caelo,* II, 4), che dice che il mondo è sferico, perchè fuori di esso non vi è nè vuoto nè luogo: se invece avesse una figura rettilinea, allora ci dovrebbe essere fuori di esso e luogo e vuoto. Infatti nel girare

stessa, reputando l'omogeneo infinitamente più bello del disuguale. E liscio quindi di fuori tutto intorno lo fece con ogni diligenza, per molte ragioni. Perocchè nè avea punto bisogno di occhi (1), C chè nulla era rimasto di fuori che fosse visibile; nè di udito, poichè neanche nulla v'era di udibile. Nè aveva all'intorno aria che richiedesse la respirazione (2); nè ancora aveva bisogno di possedere alcun organo per mezzo del quale ricevesse in sè l'alimento o quello prima digesto espellesse, poichè nulla poteva staccarsi e nulla aggiungersi ad esso donde che fosse, quando neanche nulla c'era. Perocchè era stato generato a bella posta in tal modo che esso stesso a sè stesso desse in nutrimento ciò che di sè periva, e

---

in cerchio la linea retta cambierebbe sempre di posto, e dove prima era corpo poi lascierebbe vuoto, e dove era vuoto porrebbe corpo, e così di seguito. Così Tim. Locro, p. 95 D, dice della sfera μή ποκα ἀπολείπειν μήτε λαμβάνεν ἄλλον τόπον.

(1) Proclo (pp. 164 B-165 C) fa su questo luogo alcune osservazioni degne di nota. Essendo il mondo un tutto, come si è veduto, esso deve avere la vita che sia propria del tutto e non quella che conviene alle parti. Il mondo è un animale, e perciò è dotato di senso: noi, che abbiamo una vita μερική, percepiamo le cose μερικῶς, cioè a parte per la vista, per l'udito, ecc.; esso, che ha una vita ὁλική, le percepisce ὁλικῶς. Perciò Platone nega al mondo uno dopo l'altro tutti i cinque sensi. Dice il Gomperz (II, p. 491) che " in questa parte del Dialogo l'antropomorfismo appoggiato sul ragionamento, il ritorno artificiale alla concezione ingenua della natura quale la concepivano gli uomini primitivi, è spinto all'estremo; " e ciò è in parte vero e in parte no, poichè la soppressione dei sensi singoli leva di mezzo quella che dovrebbe essere l'analogia più essenziale con l'uomo.

(2) Questo è contro i Pitagorici, che ammettevano intorno al mondo un ἄπειρον πνεῦμα respirato da esso mondo. Aristot. *Phys.* III, 4; IV, 6, 7.

D ogni cosa in sè e per sè patisse e facesse: avea infatti reputato colui che lo mise insieme, che indipendente sarebbe per essere migliore che non se avesse bisogno di altri. Mani quindi, con le quali non c'era bisogno alcuno di pigliare o di respingere altri, non credette dovere inutilmente attaccargliene, nè piedi, nè in generale quanto serve 34 per camminare. Chè gli attribuì un moto (1) quale è adatto a un tal corpo, dei sette quello che più di tutti si confà a intendimento e saggezza. Per il che appunto aggirandolo allo stesso modo, nello stesso luogo e in sè stesso, fece sì che si movesse in una rotazione circolare, e gli altri sei movimenti glieli tolse, e lo fece fisso rispetto ad essi. E per questo girare in tondo poichè di piedi non avea punto bisogno, senza di essi e senza gambe lo generò.

VIII.

Or tutto questo ragionamento ragionato di quel B Dio che sempre è, intorno a quel Dio che doveva crearsi, fece un corpo liscio ed omogeneo e da tutte le parti equidistante dal centro, e perfetto ed intero, ⟨e compaginato⟩ di corpi in-

---

(1) Del corpo sferico si capisce sia proprio il moto circolare: questo moto infatti è sempre κατὰ ταὐτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ, come soggiunge subito dopo, e perciò è più conforme al νοῦς e alla φρόνησις, come quelle che sono sempre ad un modo. Cfr. *Legg.* X, p. 898 A. Gli altri sei moti sono enumerati a p. 43 B e sono avanti, indietro, a destra, a sinistra, in basso e in alto.

teri (1). E postavi l'anima nel mezzo, la distese da per tutto e con questa stessa anche di fuori avvolse il corpo (2), e costituì così un cerchio che gira in cerchio, mondo unico, solitario, ma per sua virtù capace di fecondarsi (3) da sè stesso senza bisogno di alcun altro, congiunto ed amico bastevole esso stesso a sè stesso. Per tutti questi modi egli generò questo Dio beato ⟨che è il mondo⟩.

L'anima poi, benchè ora imprendiamo a parlarne da ultimo, non così anche Dio la creò più tardi: perocchè nel congiungerla col corpo non avrebbe permesso che il più anziano fosse sottoposto al più giovane: ma noi in certo qual modo, come viviamo molto in mezzo all'accidente e alla ventura (4), così a questo modo anche par- C

---

(1) Cioè costituito di tutti gli elementi che esistevano, senza che ne avanzasse nulla. Cfr. p. 32 C.

(2) Questo concetto è ripetuto e ribadito a p. 36 E: κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα. Or com'è che l'anima del mondo si ha da stendere anche intorno di esso? Non bisogna dimenticare che tutto il Timeo ha forma e carattere di mito, e che perciò si ha da intendere con discrezione. Certamente qui non si vuol dire che il corpo del mondo abbia di fuori una fascia costituita dall'anima, perchè l'anima e il corpo devono perfettamente corrispondersi in ogni animale: si vuol dire che alla periferia non pervengono solamente i punti estremi delle trasmissioni del centro come tanti raggi d'un fuoco, ma che l'anima stessa, e non solo il suo impulso, si distende anche alla periferia, come quella che, non che sia contenuta dal corpo del mondo, piuttosto anzi lo contiene. Avea detto che Dio pose l'anima *nel mezzo* del corpo, ed era espressione impropria e inesatta; ora la corregge facendo intendere che meglio si può dire essere il corpo dentro all'anima.

(3) ξυγγίγνεσθαι comunemente qui si interpreta, e credo male, per *accompagnarsi*, *conversare*.

(4) τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῇ. Cfr. una frase analoga in *Phileb.* 28 D: τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῇ δύναμιν.

liamo: egli invece costituì l'anima innanzi del corpo (1) e più anziana e per nascita e per virtù, come quella che doveva essere padrona e governatrice e l'altro da lei governato; ⟨e la costituì⟩ delle
35 cose e nella maniera che segue. Della essenza indivisibile (2) e che è sempre allo stesso modo, e

---

(1) Priorità logica non temporale (ARCHER-HIND).

(2) τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ [πέρι] καὶ τῆς θατέρου, καὶ κατὰ ταῦτα ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ. Da queste parole prende occasione e principio il commentario di PLUTARCO *De animae procreatione in Timaeo*, interessante per più rispetti, ma fortemente intinto di neoplatonismo. Noi ci limiteremo alla stretta interpretazione del testo. Si potrebbe osservare innanzi tutto che come il mondo è rappresentato avente origine, così di necessità anche la sua anima; e che sotto questo punto di vista essa non poteva rappresentarsi costituita esclusivamente di elementi pertinenti a ciò che è ed è semplice e sempre ad un modo, perchè ciò che è non ha origine. Ma checchè sia di ciò, per intendere a dovere questo luogo non facile, bisogna andar molto cauti e non lasciarsi sedurre dalla prima apparenza. Innanzi tutto non è possibile che Platone dica che Dio prese una porzione di ciò che è e una porzione di ciò che diventa, ecc. ecc. Non può dire che prese una porzione di ciò che è, perchè espressamente egli chiama questo elemento τὸ ἀμέριστον, e non si può prendere una parte di ciò che è indivisibile. S'ha da intendere che prese tutto l'indivisibile? La contraddizione non è tolta, ma rimandata: poco dopo egli divide la mistura in tante porzioni, il che importa che anche l'indivisibile sia diviso. Non può dire neanche che prese una porzione di ciò che diventa, perchè ciò che diventa è sensibile, dunque materiato, e parlare di materia dell'anima è fuori di luogo; senza contare che, essendo l'anima stata creata, come è detto espressamente, prima del corpo, non vi sarebbe stato ancora d'onde prendere questa porzione. Badiamo alle parole: egli compose τῆς ἀμερίστου οὐσίας..... καὶ τῆς..... μεριστῆς una terza οὐσία. Che cosa è οὐσία? Una delle

di quella che per i corpi è generata e divisibile, di queste due, mescolandole insieme, fece tra di

---

maggiori difficoltà, che si incontrano nella speculazione di ciò che non cade sotto l'esperienza quotidiana dei sensi, è il mantenere lo stesso contenuto ai vocaboli o non lasciare equivoci sulle sue mutazioni. Altrove οὐσία è essenza, ciò che è: qui è semplicemente *modo di essere* (ed equivale a ciò che subito dopo si chiama φύσις); infatti la si dice tanto dell'indivisibile quanto del divisibile. Poco più sotto (cfr. p. 183 n. 2) la troveremo in un altro significato ancora. Vuol dire dunque semplicemente, non già che Dio creasse l'anima congiungendo l'idea e la materia, o una porzione di idea con una porzione di materia, il che è assurdo a pensarsi, ma che la creò partecipe del modo di essere di ciò che è indivisibile, e del modo di essere di ciò che è divisibile, i quali modi si fondono in essa in una sola unità, come dirà poco dopo. Come a p. 36 C il cerchio dell'equatore ha il moto della natura che è sempre ad un modo, il che non importa che nè tutta nè una porzione di tale natura sia passata in esso, così, sebbene l'indivisibile sia l'ideale e il divisibile sia il corporeo, ciò non importa che le cose e le idee siano entrate a far parte dell'anima dell'universo: la sostanza del sensibile e dell'ideale, dice lo ZELLER, o. c., p. 773, n. 4, è qualche cosa di diverso dalle singole idee e dalle singole cose sensibili. Ma poichè ha appena parlato delle proporzioni, ed ha appena detto che il modo razionale di collegare due cose disparate è appunto la proporzione, bisognava trovare il termine medio tra l'indivisibile e il divisibile. Questo termine medio è appunto la fusione dell' uno con l'altro, così che abbiamo una gradazione, cioè: *a)* indivisibile (unità); *b)* indivisibile e divisibile commisti (τρίτον εἶδος οὐσίας, o, come interpreta TIMEO LOCRO, p. 95 D, ὡς ἓν κρᾶμα ἐκ δύο τουτέων εἶμεν); *c)* divisibile (molteplicità); e l'anima è rappresentata non dal termine di mezzo, ma da tutta intera la progressione. Così non dobbiamo credere affatto che Platone dimenticasse qui o disdicesse ciò che aveva altre volte affermato (p. es. *Phaedo*, p. 78 B segg.), che l'anima non è una cosa composta e che è immortale appunto perchè è semplice. Poichè abbiamo veduto che non si devono prendere alla lettera gli elementi, così non si deve prendere alla lettera la composizione, e la distin-

esse una terza specie di essenza (1), tra la natura alla sua volta dell' invariabile e dell' opposto (2), e per tal modo la pose in mezzo tra

---

zione che si fa è solo concettuale e figurata, non reale. Quanto all' interpretazione grammaticale il senso pare corra più liscio e piano levando, come dai più si consente, il secondo πέρι, poichè è omesso da Sesto Empirico tutte e due le volte che riferisce questo passo, e Cicerone, se si può far conto della sua parafrasi, non pare l'avesse nel suo testo. Si può anche credere che il secondo αὖ πέρι sia una ripetizione materiale del precedente: ad ogni modo anche a lasciarlo stare si guasterà la grammatica, ma la sostanza non si modifica, e il senso resta in complesso il medesimo. Ciò che più importa avvertire si è che τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως corrisponde a τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ἐχούσης οὐσίας, e τῆς θατέρου corrisponde a τῆς μεριστῆς. È dunque una specie di tautologia naturalissima nella sintassi parlata, un' insistenza su di un concetto su cui si vuol richiamar l'attenzione e che si cerca di determinar meglio, perchè non comune e difficile. Nel periodo ci si sente lo sforzo di chi ha da esprimere un'idea nuova e vuol esprimerla chiara e non trova la formola bell'e fatta (cfr. p. 46 A-B e nota). Il genitivo τῆς ἀμερίστου κ. τ. λ. è integrato e corretto da ἐξ ἀμφοῖν, e perciò non può dirsi che dipenda sostanzialmente da ἐν μέσῳ, che sta da sè; e τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως κ. τ. λ., oltre che spiegare e integrare τῆς ἀμερίστου κ. τ. λ., definisce insieme con maggior precisione e sotto un altro punto di vista il τρίτον εἶδος. In questo senso il secondo αὖ, che da molti è soppresso, può trovare una spiegazione più che sufficente; lo Zeller infatti (o. c., pp. 769-70) lo conserva, e gli dà forse anzi maggior peso che non abbia effettivamente.

(1) Questa è traduzione letterale: il Natorp (o. c., p. 343), che traduce: " brachte er (der Weltbildner) durch Mischung, als eine dritte, zwischen beiden in der Mitte stehende Art, die des Seins hervor, „ sostituisce alle parole platoniche il senso che a suo credere dovrebbero avere.

(2) τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως καὶ τῆς θατέρου. Qui e in tutto il resto del Timeo θάτερον è diventata una parola tecnica. L' origine prima di quest'uso si può rintrac-

ciò che è indivisibile e ciò che per i corpi è divisibile. E prese esse tre cose, le mescolò insieme tutte così da farne una specie sola, adattando a forza alla natura di ciò che è sempre ad un modo quella dell' opposto, che non vi si volea mescolare (1). Ma egli, mescolandole insieme con la ⟨detta terza specie di⟩ essenza (2), e di tre fa- B

---

ciare in *Phaedo*, p. 79 E, dove l'anima è detta somigliare τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι, e il corpo τῷ ἑτέρῳ, e questo parmi deva essere il punto di partenza per determinare il contenuto di questi vocaboli.

(1) Infatti la conciliazione dell'uno (ἕν) coi molti (πολλά) fu sempre uno dei problemi più ardui della filosofia. Secondo Crantore (Plut. *De an. procr.* 2) l'anima fu commista dell'invariabile e del variabile, dell'uno e dei più, appunto perchè essa doveva giudicare e delle cose intelligibili e delle cose sensibili.

(2) Che la essenza (οὐσία) qui nominata sia quella che di sopra fu detta terza specie di essenza, non pare sia da porre in dubbio: ma si può domandare per qual ragione la si chiami οὐσία per eccellenza. E l'Archer-Hind dà una spiegazione che per lo meno è molto acuta. " Ciascuno,„ egli dice, " ha 1) la facoltà di pensare indipendentemente dai sensi, 2) la facoltà di percepire impressioni sensibili. Ora se noi teniamo che queste due facoltà siano semplici processi che si compiono nel cervello, così che pensieri e percezioni siano semplicemente affezioni della sostanza cerebrale, e nient'altro, è finito tutto, non vi è alcuna οὐσία. Ma se consideriamo, come fa Platone, che la azione fisica del cervello, che accompagna il pensiero e la sensazione, non è quella che li costituisce, ma che vi è una sostanza pensante e senziente, che agisce per mezzo di questi processi cerebrali, abbiamo subito l'unità: le due facoltà non sono più processi fisici indipendenti, ma diverse attività di una sola e medesima intelligenza. „ Insomma quella che prima era detta terza specie di essenza, diventa ora l'essenza per eccellenza, perchè è principalmente per mezzo di essa ed in essa che si attua l'opera della creazione, la nuova personalità viva e consciente. Ad ogni modo οὐσία si potrebbe tradurre qui per *risultato*, ciò che si ottiene dalla combinazione

cendo di nuovo un intero solo, divise poi questo in quante parti conveniva, ciascuna mista di ciò che è ad un modo, dell'opposto, e dell'essenza ⟨sopra detta⟩. E cominciò a dividere così. Tolse prima dal tutto una parte (1), e dopo di questa ne tolse una doppia di essa, e poi la terza di misura una volta e mezzo la seconda e tre volte la prima, poi la quarta doppia della seconda, la
C quinta tripla della terza, la sesta otto volte la prima, e la settima ventisette volte la prima.
36 Dopo di ciò riempì gli intervalli doppi e tripli (2),

---

degli altri due elementi; e non può esser dubbio che anche questo significato sia del tutto proprio di questo vocabolo.

(1) " L'anima, „ dice lo ZELLER, o. c., pp. 777 sg., " comprende originariamente in sè tutti i rapporti di numero e di misura, essa è interamente numero ed armonia, e da essa hanno origine tutte le determinazioni di numero e tutta l'armonia nell'universo; infatti l'armonia musicale e il sistema dei corpi celesti valgono per il nostro filosofo, sulle orme dei pitagorici, come le principalissime manifestazioni dei numeri invisibili e della loro consonanza. „ Stabilisce quindi Platone questi rapporti nel modo seguente. Movendo dall'unità e procedendo in ragione del duplo o del triplo abbiamo due progressioni: 1 : 2 : 4 : 8 e 1 : 3 : 9 : 27, le quali i pitagorici chiamarono τετρακτύς o *quaderna*, e fuse insieme formano la serie: 1 : 2 : 3 : 4 : 9 : 8 : 27, dove il settimo numero è uguale alla somma dei primi sei. Questa è la serie di cui qui parla Platone: difatti la seconda cifra, il 2, è doppia della prima; la terza, il 3, è una volta e mezza il 2 e tre volte l'uno; la quarta, il 4, è due volte la seconda, il 2; la quinta, il 9, è tre volte la terza, il 3; la sesta, l'8, è otto volte la prima; e la settima, il 27, è ventisette volte la prima. Vuol dire che i pianeti distano dalla terra in queste proporzioni, cioè il Sole due volte la distanza della Luna, Venere tre, Mercurio quattro, e così via, il che è del tutto falso.

(2) Gli intervalli nella prima progressione, come è chiaro, sono del doppio, nella seconda del triplo: questi

tagliando via ancora delle parti dal tutto e ponendole in mezzo di questi, di modo che in ciascun intervallo vi fossero due medietà, l'una superante un estremo di tanta parte di quanta è superata dall'altro, l'altra superante e superata nella stessa quantità numerica. E risultando così da questi legami negli intervalli di prima altri

---

intervalli, dice, furono rispettivamente riempiti con due medietà, delle quali la prima sta in proporzione armonica (cfr. pag. 169 nota 1), la seconda in proporzione aritmetica con gli estremi. Ora è evidente che, se ci proviamo ad eseguire ciò che dice Platone sull'una o sull'altra quaderna, ci troviamo subito di fronte a delle frazioni, e di frazioni ci parla infatti Timeo subito dopo: per avere numeri interi bisogna prendere per unità il 384, come fece Crantore e poi Eudoro (PLUT. *De animae procr.* 16, 8) e come fa il falso TIMEO DI LOCRI (p. 96 B), e così di seguito, di modo che 1 : 2 : 4 : 8 corrisponda a 384 : 768 : 1536 : 3072. Ora, dati i numeri 384 e 768, cerchiamo le due medie sopra indicate. E prima l'armonica. Come si trovi ce lo insegnano Eudoro presso PLUTARCO (*De animae procr.* l. c. 2-3) e TEONE SMIRN. o. c., p. 118, in modo alquanto diverso l'uno dall'altro, distinguendo però secondo si tratti della prima o della seconda τετρακτύς. Una regola comune a tutte e due è la seguente: si moltiplicano i termini estremi, poi si moltiplica il prodotto per 2, cioè si fa $384 \times 768 \times 2 = 294912 \times 2 = 589824$; indi gli estremi si sommano e per questa somma si divide il prodotto sopra ottenuto: quindi: $384 + 768 = 1152$, e dividendo per 1152 il 589824 si avrà 512, il quale sta appunto in proporzione armonica con 384 e 768, superando il primo di 128 cioè di $\frac{1}{3} \times 384$, ed essendo superato dal secondo di 256 cioè di $\frac{1}{3} \times 768$. Così fra 768 e 1536 la media armonica sarà 1024, e tra 1536 e 3072 sarà 2048. Similmente per gli intervalli tripli $384 : 1152 : 3456 : 10368 = 1 : 3 : 9 : 27$, la media armonica fra 384 e 1152 sarà 576, quella fra 1152 e 3456 sarà 1728, e quella fra 3456 e 10368 sarà 5184. — Ora cerchiamo la media aritmetica. Questa si trova facilmente sommando i due termini dati e dividendo il totale per metà (cfr. PLUTARCO, l. c.,

intervalli di una volta e mezzo, una volta e un terzo, e una volta e un ottavo (1), riempì tutti

---

e TEONE SMIRNEO, o. c., p. 116); perciò la media aritmetica fra 384 e 768 sarà 576. Avremo dunque:

1:2)	384.	512.	576.	768
2:4)	768.	1024.	1152.	1536
4:8)	1536.	2048.	2304.	3072

e similmente:

1:3)	384.	576.	768.	1152
3:9)	1152.	1728.	2304.	3456
9:27)	3456.	5184.	6912.	10368.

Se poi volessimo attenerci alla τετρακτύς originaria e cominciar dall'uno anzichè dal 384, avremmo le seguenti serie per gli intervalli del doppio:

$$1, \frac{4}{3}, \frac{3}{2}, 2, \frac{8}{3}, 3, 4, \frac{16}{3}, 6, 8$$

e per quelli del triplo:

$$1, \frac{3}{2}, 2, 3, \frac{9}{2}, 6, 9, \frac{27}{2}, 18, 27.$$

(1) Gli intervalli risultanti nelle serie sopra ottenute sono ἡμιόλια, $3:2 \equiv 1 + \frac{1}{2}$; ἐπίτριτα, $4:3 \equiv 1 + \frac{1}{3}$; ed ἐπόγδοα $9:8 \equiv 1 + \frac{1}{8}$. Gli intervalli di $1 + \frac{1}{3}$ e $1 + \frac{1}{8}$ si hanno nella prima quaderna, quella del doppio. Difatti abbiamo visto che $512 = 384 + 128 \equiv \equiv 1 + \frac{1}{3}$ e che $768 = 512 + 256 \equiv 1 + \frac{1}{3}$. Così tra 512 e 576 abbiamo $576 = 512 + 64 \equiv 1 + \frac{1}{8}$. L'intervallo di $1 + \frac{1}{2}$ si ha, con quello di $1 + \frac{1}{3}$, nella seconda quaderna, quella del triplo. Infatti $576 = = 384 + 192 \equiv 1 + \frac{1}{2}$, così $768 = 576 + 192 \equiv 1 + \frac{1}{3}$, così $1152 = 768 + 384 \equiv 1 + \frac{1}{2}$, e così via. — Ora di

quelli di una volta e un terzo con l'intervallo B
di una volta e un ottavo, lasciando di ciascuno

---

questi intervalli quelli di $1 + \frac{1}{3}$ alla loro volta vengono riempiti con quelli di $1 + \frac{1}{8}$, e ne contengono due di questi oltre un avanzo (λεῖμμα), il quale sta col numero successivo nel rapporto di 243 a 256. Riempiamo infatti l'intervallo fra 384 e 512, che è di $1 + \frac{1}{3}$, con quelli di $1 + \frac{1}{8}$: un ottavo di 384 è 48, dunque $384 + 48 = 432$; un ottavo di 432 è 54, dunque $432 + 54 = 486$: ma dal 486 al 512 non ci sta un altro intervallo di $1 + \frac{1}{8}$, perchè $\frac{1}{8}$ di 486 è 60,75, e quindi la somma salirebbe a $546 + \frac{3}{4}$. Resta dunque un avanzo, cioè un intervallo più piccolo degli altri, e più precisamente, mentre nell'intervallo di $1 + \frac{1}{8}$ c'è, com'è chiaro, tra i due numeri il rapporto di 8 a 9, qui, in numeri interi c'è quello di 243 a 256, che torna ad $1 + \frac{13}{243}$. Proseguiamo nella serie: tra 512 e 576 c'è intervallo di $1 + \frac{1}{8}$, che resta intatto: tra 576 e 768 c'è ancora quello di $1 + \frac{1}{3}$, che va riempito come il primo con due intervalli di $1 + \frac{1}{8}$ ed un λεῖμμα, e avremo: 576, 648, 729, 768, e così per l'intervallo successivo: 768, 864, 972, 1024, e così di seguito. Nelle serie del triplo abbiamo intervalli di $1 + \frac{1}{3}$, che si riempiono allo stesso modo, e intervalli di $1 + \frac{1}{2}$, dei quali Timeo tace, forse perchè, parlando a persone che evidentemente si suppongono informate di queste cose, poteva dar ciò per inteso. Ora il modo di riempire gli intervalli di $1 + \frac{1}{2}$ è inserirne due di $1 + \frac{1}{8}$ ed un λεῖμμα, come per gli altri che abbiamo veduto, e quindi aggiungere dopo il λεῖμμα un altro intervallo di $1 + \frac{1}{8}$:

di essi una particella, la quale rappresenta un intervallo, in rapporto di numero a numero, come

---

fra 384 e 576, dov'è intervallo di $1 + \frac{1}{2}$, avremo dunque: 384, 432, 486, 512, 576.

Tutto ciò è ragionato in relazione all'octacordo diatonico dorico. In esso infatti il rapporto di ottava è, come il nostro, di 1 a 2: perciò 384 e 768 rappresentano l'accordo di ottava. Ma fra 384 e 512, abbiamo visto, c'è rapporto di 6 a 8 $\left(1 + \frac{1}{3}\right)$, che corrisponde all'accordo di quarta (διὰ τεσσάρων), e fra 384 e 576 c'è rapporto di 6 a 9 $\left(1 + \frac{1}{2}\right)$, che è l'accordo di quinta (διὰ πέντε). Il rapporto poi di 8 a 9 $\left(1 + \frac{1}{8}\right)$ rappresenta un tono intero (e in ciò non è sempre esatta la corrispondenza col nostro sistema musicale), così che l'intervallo di quarta comprende due toni e mezzo, e l'intervallo di quinta comprende quello di quarta e per di più un altro tono intero. E questi intervalli principali, osserva PLUTARCO (*De an. procr.* 15), sono rappresentati dalla proporzione $6:8 = 8:12$ (cioè $6:12 =$ ottava, $8:12 =$ quinta, $6:8 =$ quarta), che perciò appunto è detta armonica. Tolgo allo STALLBAUM il diagramma del primo octacordo:

Intervalli	Nomi delle corde	
	νήτη	384
1 tono		
	παρανήτη	432
1 tono		
	τρίτη	486
limma		
	παραμέση	512
1 tono		
	μέση	576
1 tono		
	λιχανός	684
1 tono		
	παρυπάτη	729
limma		
	ὑπάτη	768.

In conclusione Dio armonizzò l'anima del mondo

256 in rapporto a 243. Ed effettivamente la mistione, dalla quale tagliava queste cose, fu così da lui interamente consumata.

Tutta questa composizione pertanto dopo averla spaccata in due per il lungo, e accostata rispettivamente l'una metà sopra l'altra in forma di X, ⟨egli⟩ piegò queste in cerchio allacciandole seco C ciascuna e tra loro nel punto del cerchio opposto alla prima intersezione (1), e le costrinse in quel movimento che gira sempre ad un modo e sempre

---

come le corde di un octacordo: e questo che ho esposto mi pare che basti per la intelligenza del nostro testo. Per più minuti, più esatti e più copiosi particolari, vegansi lo STALLBAUM, il MARTIN, l'ARCHER-HIND, con le fonti antiche a cui attinsero.

(1) Gioverà non dimenticare che qui si parla sempre della creazione dell'anima del mondo, e che perciò è sempre da escludere ogni idea di materia. Abbiamo dunque in questo luogo una concezione esclusivamente matematica, alla quale si applicherà poi la fisica con la creazione dei corpi: per ora non è che una serie continuata di rapporti proporzionali applicati alla doppia τετρακτύς pitagorica, e poichè è una serie continuata, Platone la raffigura in una striscia che il creatore divide per il lungo sovrapponendo poi l'uno all'altro i due pezzi in figura di X, cioè in croce, ma non ad angolo retto. L'anima del mondo deve essere adatta al suo corpo, e in questo senso si parla qui della figura che essa riceve. Or fatto ciò, dice, il creatore piegò in cerchio le due linee del X congiungendole insieme al punto opposto della loro prima intersezione, così da chiudere in esse una sfera, la quale sfera è alla sua volta circondata di fuori da quel movimento che è sempre ad un modo. E qui si ricordi ciò che è detto a p. 34 B (v. la nota relativa), che l'anima del mondo lo avvolge anche di fuori, e che esso si muove di moto circolare intorno a sè stesso, o in altre parole sul proprio asse, il quale è appunto il moto che è sempre ad un modo e non si sposta mai. Ora i due cerchi formati dal X sono, di necessità, l'uno interiore, l'altro esteriore rispettivamente: l'esteriore, come è chiaro da ciò

nello stesso luogo; e l'uno dei cerchi lo pose di fuori, l'altro di dentro. E quindi il moto esteriore lo deputò ad essere della natura di ciò che è sempre ad un modo, e quello di dentro di quella dell'opposto; quello poi ad un modo lo girò attorno verso destra secondo il lato, quello dell'opposto secondo la diagonale a sinistra (1). E diede il dominio alla circolazione

---

che segue, rappresenta l'equatore ed è simbolo del cielo delle stelle fisse; l'interiore l'eclittica e corrisponde a

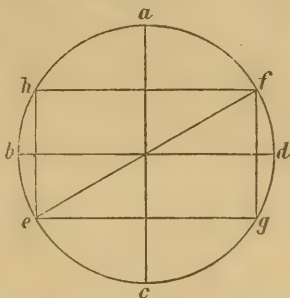
" L'obliquo cerchio che i pianeti porta. „

E qui piacemi riportare le verissime osservazioni dell'ARCHER-HIND: " Ciò che esiste e avviene nella natura materiale è [secondo Platone] semplicemente il simbolo materiale di immateriale verità; è l'inevitabile risultamento della regolare evoluzione dello spirito, secondo l'eterna legge della sua natura, nelle manifestazioni corporee. Platone naturalmente non vuol dire che l'essenza immateriale e indivisibile dell'anima sia composta di cerchi e distribuita in proporzioni matematiche. Il cerchio è per lui un simbolo dell'attività del pensiero, e assegnando i numeri armonici all'anima egli vuol dire che tutti i rapporti o armonie matematiche o d'altra specie, che si trovano nel mondo dello spazio e del tempo, sono la naturale espressione in termini matematici di qualche legge eterna dell'anima. „

(1) I due movimenti, oltre esser diversi per esser l'uno della natura sempre ad un modo, l'altro della natura di ciò che è mutevole, sono oltre di ciò differenti per altre due guise: quello di fuori (l'equatore) muove a destra e secondo il lato, quello di dentro (l'eclittica) a sinistra e secondo la diagonale. Che vuol dire secondo il lato e secondo la diagonale? Sia la sfera *abcd*, e *bd* sia l'equatore ed *ef* l'eclittica: *hf* ed *eg* siano i tropici: congiungiamo *h* con *e* ed *f* con *g*; avremo un rettangolo di cui *ef* sarà la diagonale. Ora l'equatore essendo parallelo ai tropici, torna giusto il dire che si muove secondo il lato (*hf* ovv. *eg*) di questo rettangolo; e poichè l'eclittica è insieme la dia-

che è ad un modo e omogenea; e questa lasciò D unica e indivisa; quella di dentro invece, scin-

---

gonale di questa figura, è alla sua volta esatto il dire ch'essa si muove secondo la diagonale. Il moto equatoriale è rappresentato dalla rivoluzione diurna del cielo delle stelle fisse intorno alla terra, rivoluzione che apparisce a chi supponga la terra immobile e priva di movimento rotatorio: poichè vediamo le stelle insieme sorgere e tramontare, vuol dire di necessità che o giriamo noi o gira il cielo. Ora Platone, ammettendo che

giri il cielo, nega implicitamente di necessità che giri la terra, e questo valga per eliminare ogni discussione sull'interpretazione di p. 40 B. Ma che cosa si intende qui per destra e per sinistra? Innanzi tutto non può essere dubbio che i due movimenti si devano intendere l'uno in senso contrario all'altro: ma poi? ARISTOTELE (*De caelo*, II, 2, 9) dice che la destra del mondo è il luogo donde parte il movimento diurno, cioè l'oriente; e Platone stesso in *Legg.* VI, p. 760 D, parlando del girare ἐπὶ δεξιά, soggiunge espressamente: τὸ δ' ἐπὶ δεξιὰ γιγνέσθω τὸ πρὸς ἕω. D'altra parte non ci può esser dubbio che Platone intenda dire che il moto del cerchio esteriore sia da oriente verso occidente. Ora è pur certo che ἐπὶ δεξιά vuol dire *verso destra* e non già *movendo da destra*, e perciò bisognerà ridursi a questo dilemma, che o Platone chiamò in questo luogo destra l'occidente immaginando l'osservatore rivolto, non verso settentrione, come ammettono tutti, ma verso mezzogiorno e rovesciando capricciosamente la nomenclatura, il che mi pare affatto improbabile, ovvero piuttosto abbandonò in questo l'uso volgare di esprimersi e di concepire per seguirne uno più razionale e più vero. E non dubito di preferire la seconda spiegazione. Quando noi scriviamo e computiamo sulla lavagna o sulla carta, usiamo le espressioni a destra e a sinistra in rapporto a noi, non in rapporto alla la-

dendola sei volte in sette cerchi disuguali giusta gli intervalli del doppio e del triplo, tre per sorta,

---

vagna o alla carta, e scrivere a destra o a sinistra vuol dire scrivere alla destra o alla sinistra nostra. Così quando diciamo che l'oriente è alla destra, immaginiamo l'osservatore di fronte al mondo e quindi rivolto verso il polo artico: in tale posizione infatti l'oriente è a destra dello spettatore. Ma se consideriamo invece le cose secondo verità, la destra nostra corrisponde alla sinistra del mondo e viceversa. Vero è che di una sfera non è proprio parlare di alto o di basso, di destra o di sinistra, come si dirà un po' più oltre; ma poichè di destra e di sinistra si parla, pare assai più conveniente intendere la destra della sfera stessa, comunque immaginaria, che non quella dello spettatore, che qui sarebbe un intruso. Al momento della creazione infatti non v'erano altri spettatori che Dio, per il quale il concetto di destra o di sinistra non ha luogo: se pertanto il mondo poteva avere una destra, questa doveva essere sua propria, non in relazione alla disposizione di altri corpi.

Il cerchio esteriore, come si vedrà anche per esclusione degli altri, comprende soltanto il cielo delle stelle fisse, il quale dunque gira da oriente verso occidente: il cerchio interno diviso in sette concentrici, cioè quello dei pianeti, se si muove in senso contrario del primo, dovrà girar dunque da occidente verso oriente. Ma il moto del cielo esteriore predomina sull'altro e trascina con sè anche i cerchi interiori, i quali perciò hanno due movimenti contrari, l'uno impresso, l'altro proprio; come se uno, mentre è trascinato in un dato senso da un treno ferroviario, cammini sul treno stesso in direzione contraria. Ciò è spiegato con la maggiore evidenza da Timeo di Locri, p. 96 C-D: τὰ μὲν ἔξωθεν ἄγει πάντα ἐν αὐτοῖς [leggi αὑτοῖς] τὰ ἐντὸς ἀπ' ἀνατολᾶς ἐπὶ δύσιν τὰν καθ' ἅπαν κίνασιν, cioè il cerchio esteriore trascina ciò che contiene in sè nel moto generale da oriente ad occidente; τὰ δὲ τᾶς τῶ ἑτέρω ἐντὸς ἀπὸ ἑσπέρας τὰ ποθ' ἕω μὲν ἐπαναφερόμενά τε καὶ καθ' αὑτὰ κινεόμενα, συυπεριδινέεται δὲ κατὰ συμβεβηκὸς τᾷ ταὐτῶ φορᾷ κράτος ἐχοίσᾳ ἐν κόσμῳ κάρρον, cioè " e il cerchio interno, quello che non è della natura costante, gira da occidente verso oriente in quanto si muove da sè, ma è trascinato in giro per accidente (cioè per causa esteriore) nel movimento di ciò che è ad un modo, il

ordinò ai cerchi che andassero in senso contrario gli uni agli altri, e quanto a velocità tre ugual-

---

qual movimento ha nel mondo una potenza soverchiante. „

Ma quanto ai sette pianeti si presenta un'altra difficoltà. Dice che i loro cerchi sono distanti tra di loro in ragione del doppio e del triplo, e ciò si spiega con la doppia τετρακτύς che abbiamo visto di sopra; dice che tre hanno uguale velocità, e sono Mercurio, Venere e il Sole, che si riteneva compissero tutti e tre il loro giro in un anno (nè poteva parere diversamente nel sistema geocentrico), e quattro differente; dice finalmente che si muovono in senso contrario gli uni agli altri; e la difficoltà è qui. La frase κατὰ τἀναντία ἀλλήλοις pare abbastanza chiara, ed è richiamata a p. 38 D, ove si parla di Mercurio e di Venere, e si dice che quanto a velocità compiono lo stesso giro del sole, τὴν δ' ἐναντίαν εἰληχότας αὐτῷ δύναμιν. E ciò che prima pareva chiaro qui si intorbida. Sta in fatto che Mercurio e Venere nel nostro sistema, essendo *inferiori*, cioè girando tra la Terra ed il Sole, compiono la loro orbita in assai minor tempo della nostra, e perciò all'osservatore che sta sulla Terra, mentre da principio, a partire dal loro perigeo, per qualche tempo pajono precedere il sole, pajono poi ritardare (ὅθεν καταλαμβάνουσί τε καὶ καταλαμβάνονται (p. 38 D)), e dopo l'apogeo restare dietro di lui. Ciò all'osservatore del sistema Tolemaico poteva dar l'impressione che girassero in senso contrario del sole. Vuol dir questo Platone? Il Martin (II, p. 69) non è alieno dal crederlo, ma G. V. Schiaparelli (*I precursori di Copernico*, p. 16, in " Pubblicaz. del R. Osservatorio di Brera, „ Milano, 1873, n. III) fa su questa interpretazione molte e gravi riserve, ancorchè non la escluda assolutamente. È notevole che nella parafrasi, qui ampia, di Timeo Locro di questa contrarietà non è cenno alcuno. Ad ogni modo, sia questa ipotesi vera o falsa (dico vera o falsa secondo la scienza antica), la difficoltà maggiore è ben altra: come si concilia questa interpretazione con quello che era stato detto poco prima, che cioè il cerchio interno, di cui i cerchi dei pianeti non sono che frazioni concentriche, gira tutto verso sinistra? Qui invece girerebbe parte a sinistra e parte a destra: oltre di ciò quella parte che gira a destra girerebbe conformemente al moto del cerchio esteriore, dal quale

mente, e gli altri quattro disugualmente tra loro e coi tre, pur movendosi per altro con date regole.

---

eravamo d'accordo che dovesse per sua natura differire.

Una soluzione che elimini del tutto questa difficoltà non pare si possa trovar facilmente, e forse non si trova affatto. La più probabile, per la quale se non si toglie la difficoltà assolutamente, la si attenua di molto, è quella che ricorre alle sfere omocentriche di Eudosso di Cnido. Per ispiegare le anomalie apparenti nel corso dei pianeti senza contraddire alla legge del moto circolare ed uniforme dell'universo non restava ad Eudosso che dimostrare essere quel movimento, in apparenza così irregolare, dovuto appunto alla combinazione di più moti regolari ed uniformi. " Eudosso immaginò dunque, „ continuerò con le parole dello SCHIAPARELLI (*Le sfere omocentriche di Eudosso, di Callippo e di Aristotele,* in " Mem. del R. Istituto Lombardo, „ 1877, vol. XIII, p. 125: un riassunto in forma più accessibile ai profani diede di questo saggio lo stesso SCHIAPARELLI, in ' Atene e Roma, I, 2, pp. 65-79), " che ogni corpo celeste fosse portato in circolo da una sfera girevole sopra due poli e dotata di rotazione uniforme; suppose inoltre che l'astro fosse attaccato ad un punto dell'equatore di questa sfera, in modo da descrivere, durante la rotazione, un circolo massimo, posto nel piano perpendicolare all'asse di rotazione della medesima. A render conto delle variazioni di celerità dei pianeti, del loro stare e retrogradare, e del loro deviare a destra ed a sinistra nel senso della latitudine, tale ipotesi non bastava, e convenne supporre che il pianeta fosse animato da più movimenti analoghi a quel primo, i quali sovrapponendosi producessero quel movimento unico, in apparenza irregolare, che è quello che si osserva. Eudosso stabilì dunque che i poli della sfera portante il pianeta non stessero immobili, ma fossero portati da una sfera più grande, concentrica alla prima, girante a sua volta con moto uniforme e con velocità sua propria intorno a due poli diversi dai primi. E siccome neppure con questa supposizione si riusciva a rappresentare le apparenze per nessuno dei sette astri erranti, Eudosso attaccò i poli della seconda sfera entro una terza, concentrica alle due prime e più grande di esse, alla quale attribuì pure altri poli ed altra velocità sua propria. E dove tre sfere non basta-

IX.

Ma dopo che tutta la costituzione dell'anima secondo l'intendimento di chi la costituì fu com-

---

vano, aggiunse una quarta sfera, comprendente in sè le tre prime, portante in sè i due poli della terza, e anch'essa ruotante con propria velocità intorno a' suoi proprî poli. „ Secondo questa ipotesi, volgarmente derisa e che lo Schiaparelli invece riconosce degna di un grande matematico, si spiega come i pianeti vengano a descrivere nel loro moto apparente una curva a forma di nodo, che Eudosso chiama *ippopeda*, e come perciò pajano ad un certo punto ritornare in senso contrario alla via percorsa (Cfr. Teone Sm. p. 178, ll. 3 sgg.). Nonchè la costruzione del Timeo, il mito del libro X della Repubblica, ove è descritto il fuso della Necessità con le sue spole concentriche che rappresentano la compagine dell' universo, pare che embrionalmente corrisponda a questa teoria (Schiaparelli, *I prec.* pp. 22-23), sia che Platone l'abbia tolta ad Eudosso, sia che, ciò che pare più probabile, Eudosso, di tanto più giovane, l'abbia svolta da Platone, che pure era un gran matematico. — Si pensò anche, per ispiegare il nostro luogo, alla teoria degli epicicli (e la preferiscono Teone, o. c., pp. 188-89, e Calcidio), secondo la quale ciascun pianeta procede bensì trasportato in cerchio intorno alla terra, ma quanto a sè si muove intorno ad un punto fisso della circonferenza di questo cerchio: avremmo dunque un cerchio-grande con un dischetto fisso in un punto della sua circonferenza, e mentre il cerchio grande gira in un senso, il dischetto gira nel senso opposto (Cfr. Dante, *Conv.* II, 4, ll. 78 sgg.). Questa ipotesi, ancorchè analoga a quella di Eudosso, non pare per altro sufficente a spiegare la difficoltà, e non ha ragione di essere preferita. Con l'ipotesi di Eudosso i diversi moti contrari si comporrebbero senza elidersi, e le parole di p. 38 D τὴν δ' ἐναντίαν εἰληχότας αὐτῷ δύναμιν trovano così una spiegazione plausibile. Se infatti interpretiamo la parola δύναμις, come la spiega Aristotele (*Metaph.* IV, 12, 1), per ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον, quelle parole non le in-

piuta, dopo di questo (1) quanto ha natura di
E corpo dentro di essa fabbricò e il mezzo dell'uno in mezzo dell' altra congiungendo adattò. Ed essa dal centro fino all'estremo cielo intessuta e di fuori intorno coprendolo (2), sè in sè rivolgendo, cominciò il primo cominciamento di una vita perpetua e sapiente per ogni tempo. E mentre il corpo del mondo fu creato visibile,
37 essa, l'anima, fu invisibile, ma partecipe di ragione e di armonia, da colui che è ottimo delle cose intelligibili e che sempre sono generata ottima delle cose che sono state generate (3). Come quella pertanto che è commista di queste tre parti, cioè di ciò che è connaturato sempre ad un modo e di ciò che è all'opposto, e della ⟨detta terza⟩ sostanza, ed è proporzionatamente divisa e collegata (4), e sè in sè rigira, quando si imbatte in qualche cosa che abbia natura divisibile, e così pure quando ⟨in altra che l'abbia⟩ indivi-

---

terpreteremo già come indicanti moto contrario, ma solo tendenza contraria, o possibilità di procedere in senso opposto, e questo spiegherebbe la retrogradazione, senza escludere la progressione.

(1) Da non prendersi in senso temporale, ma logico (Proclo). Così anche le frasi seguenti non devono essere intese in senso materiale.

(2) Cfr. p. 34 B e nota relativa (p. 179 n. 2)..

(3) λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας, ψυχή, τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων. Il Martin traduce congiungendo ἁρμονίας τῶν νοητῶν ecc., ma non v'ha dubbio che ἁρμονίας sta da sè, e che τῶν νοητῶν dipende da ἀρίστου ed è simmetrico ad ἀρίστη τῶν γεννηθέντων.

(4) μερισθεῖσα καὶ ξυνδεθεῖσα: il primo participio si riferisce alla distribuzione originaria dell'anima secondo i sette numeri della τετρακτύς, il secondo all' introduzione dei δεσμοί, cioè delle medie aritmetiche ed armoniche che li congiungono (Archer-Hind).

sibile (1), agitandosi in sè stessa tutta, si rende ragione, a che questa cosa sia identica e di che sia diversa, e in rapporto a che massimamente B e dove e come e quando accada nel mondo del divenire che una cosa sia o patisca rispetto ad un'altra, e così pure nel mondo che è sempre ad un modo (2). Questo ragionamento (3) poi (che,

---

(1) La οὐσία σκεδαστή è ciò che appare molteplice, cioè il fenomeno sensibile, la οὐσία ἀμέριστος è τὸ νοητόν, l'intelligibile.

(2) λέγει ... ὅτῳ τ' ἄν τι ταὐτὸν ᾖ καὶ ὅτου ἂν ἕτερον, πρὸς ὅ τί τε μάλιστα καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως καὶ ὁπότε ξυμβαίνει κατὰ τὰ γιγνόμενά τε πρὸς ἕκαστον ἕκαστα εἶναι καὶ πάσχειν καὶ πρὸς τὰ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα ἀεί. L'anima è rappresentata come costituita di elementi di natura diversa, perchè diverse e correlative ad essi elementi sono le cose che deve apprendere. Questo è il senso di questo periodo, nel quale, come nota il MARTIN ripetendo un'osservazione del Lindau, sono indicate quasi tutte le categorie annoverate da ARISTOTELE, *Top.* I, 7 (8), 2. L'oscurità è più apparente che sostanziale, purchè si badi bene, come avverte lo STALLBAUM, che qui si tratta di un giudizio di identità o di diversità, e che perciò ταὐτὸν ed ἕτερον vanno intesi nel loro senso normale e volgare. D'altra parte non vi può esser dubbio che ὅτῳ τ' ἂν κτλ. e πρὸς ὅ τί τε siano interrogazioni indirette coordinate tra loro; non già che, come vorrebbe lo Stallbaum, ὅτῳ sia dichiarativo di un τοῦτο come presupposto soggetto di ξυμβαίνει. Nè dubbio può sorgere sul senso dell'ultima frase: il τε dopo κατὰ τὰ γιγνόμενα richiede un corrispondente, e questo non può essere che πρὸς τὰ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα, e se non si ripete il κατά è, come ancora osserva lo Stallbaum, perchè nessuno può sognar di dire κατὰ τὰ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα. Superfluo è poi notare che εἶναι καὶ πάσχειν " essere e patire „ non voglion dir altro che esser attivo o passivo. Il MARTIN e l'ACRI invece intendono πρὸς τὰ κ. τ. come simmetrico a πρὸς ἕκαστον, ma oltre che il τε resterebbe campato in aria, non si capirebbe perchè il giudizio dell'anima, che da principio era esteso anche alle cose non generate, qui si deva limitare alle generate soltanto.

(3) λόγος δὲ ὁ κατὰ ταὐτὸν ἀληθὴς γιγνόμενος περί τε

in quanto partecipa di ciò che è ad un modo, è vero, sia intorno a ciò che è ad un modo, sia intorno all'opposto), procedendo senza suono nè voce entro a ciò che si muove da sè, quando avvenga intorno al sensibile, e il cerchio dell'opposto, essendo dritto, lo annunzi a tutta la parte dell'anima

---

θάτερον ὢν κ. τ. λ. Schneider ed Hermann tengono ὄν di A, che è per lo meno inutile, se non è errato. Quattro righe prima ha detto che l'anima λέγει: il λόγος dunque è insieme il *discorso* e la *ragione* dell'anima, λογον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ, come è detto nel Teeteto, p. 189 E. Perciò si muove dentro all'anima (dentro a ciò che si muove per virtù propria) ἄνευ φθόγγου καὶ ἠχῆς. Così nel Sofista, p. 263 E, è detto che il λόγος e la διάνοια sono in sostanza la stessa cosa, tranne che la διάνοια è il discorso che fa l'anima dentro a sè stessa senza parlare: ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος, e che il λόγος è propriamente τὸ... ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου, cioè questo stesso discorso che scorre dalla bocca insieme col suono. Ora questo λόγος, in quanto è ragione, appartiene a quella parte dell'anima che anche nel corpo umano, come si dirà più oltre, è immortale. Esso è di sua natura κατὰ ταὐτόν, e perciò in sè stesso è vero, qualunque sia il suo oggetto, sia questo oggetto alla sua volta un κατὰ ταὐτόν, ovvero un ἕτερον, un intelligibile o un sensibile. Ora poniamo che sia un sensibile. Del sensibile non si può avere che δόξα e πίστις, ma perchè queste siano vere, bisogna che il materiale offerto al λόγος sia sano (si può infatti ragionare rettamente, ma movendo da dati sbagliati): il materiale pertanto sarà sano se il cerchio dell'opposto, quello cui appartiene il sensibile, proceda bene (ὀρθὸς ὤν codd.; ἰών Stallbaum, che migliora il testo, ma non è necessario), e quindi trasmetta a quella parte dell'anima che è propria di esso (la parte mortale) le sensazioni in modo regolare. Se poi l'oggetto del discorso è un intelligibile, allora, perchè si abbia la ἐπιστήμη propria di tale oggetto, bisognerà che proceda bene il cerchio κατὰ ταὐτόν: se infatti questo è impedito, il ragionamento o è monco o non è libero, o muove da presupposti mal conosciuti o male intesi.

ch'egli governa (1), allora nascono le opinioni e le credenze sicure e veritiere: quando invece sia intorno al razionale (2), e il cerchio di ciò che C è ad un modo, correndo bene, lo faccia noto, allora si compiono di necessità l'intelligenza e la scienza. La sostanza poi in cui queste due cose (3) si generano se altri dicesse che è altra cosa fuorchè l'anima, tutto direbbe fuorchè la verità.

X.

Ma come ⟨tutto⟩ ciò sentì di già mosso e divenuto immagine viva degli Dei eterni (4) il padre che lo avea generato, lo ammirò e compiaciutosi di esso pensò di renderlo anche più simile

---

(1) καὶ ὁ τοῦ θατέρου κύκλος ὀρθὸς ὢν εἰς πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν διαγγείλῃ. Così l'Hermann coi codd., ma αὐτοῦ non è ben chiaro e fu perciò proposto di mutarlo in αὐτό (cioè τὸ αἰσθητόν) dallo Stallbaum, in αὐτά (analogamente ad αὐτὰ ... μηνύσῃ di poco più oltre) dall'Archer-Hind. Lo Zeller (o. c., p. 787, n. 1) propone αὐτόν, e intende τὸν λόγον, assai bene, tant'è vero che altrimenti αὐτόν bisogna sottintenderlo. Per l'avversione che ho a mutare io proporrei un'alterazione lievissima, αὑτοῦ, ma forse il mio è scrupolo soverchio.

(2) L'Archer-Hind fa notare come per il razionale (λογιστικόν) il verbo scelto sia ᾖ, mentre per il sensibile (αἰσθητόν) era γίγνηται.

(3) L'Archer-Hind crede che queste due cose siano le ultime nominate, νοῦς ἐπιστήμη τε. Ciò è possibile, ma la conclusione del discorso mi pare si avvantaggi dall'interpretazione dello Stallbaum e del Martin, che le intendono invece per i due modi di conoscere or ora descritti.

(4) Cfr. *Genes.* I, 31: 'Viditque Deus cuncta quae fecerat: et erant valde bona.' Il mondo è l'ἄγαλμα, l'immagine,

D all'esemplare. E poichè quello è un animale sempiterno, così anche questo universo, per quanto era possibile, egli imprese a renderlo tale. Ma quell'animale era (1) eterno per sua natura; e ciò non si poteva adattare del tutto a chi avea avuto origine. Egli escogita pertanto di fare una immagine mobile dell'eternità (2), e mentre ordina il cielo, fa dell'eternità, che rimane sempre nell'uno, un'immagine eternale (3), che procede

---

di un παράδειγμα, esemplare. Il mondo, dunque l'immagine, è detto a p. 34 B che è un Dio beato, εὐδαίμων θεός: analogamente del παράδειγμα si dirà tra poco che è un ζῷον ἀίδιον, animale eterno, come qui lo chiama Dio eterno, anzi al plurale, Dei eterni (τῶν ἀιδίων θεῶν). Nè basta: Dei sono poi espressamente detti, nonchè il mondo intero, anche i singoli corpi celesti, e questo onore finalmente si estende per concessione anche agli Dei della mitologia. Ebbene, innanzi tutto alcune di queste divinità sono espressamente ed evidentemente in sott'ordine, e il solo dubbio di una concorrenza al Dio unico padre e creatore può affacciarsi per l'esemplare, cioè per le idee, poichè esso è logicamente antecedente alla creazione e non è generato; ma di ciò ho discorso, credo, a sufficenza nel secondo capitolo dei Prolegomeni. Platone concepisce il mondo intelligibile come una realtà, in opposizione al mondo sensibile, che non è per lui che un'apparenza, e così può chiamar quello ζῷον ἀίδιον, ancorchè sia solamente pensato. Esso è pensato da Dio, e il pensiero di colui che è partecipa della natura del pensante: Dei perciò possono chiamarsi le idee solamente per partecipazione. Questa stessa espressione al plurale, Dei eterni, può poi servir d'argomento per sostenere che non siano esse stesse Dio creatore e unico: appunto perchè le chiama Dei (come gli Dei in sott'ordine), non possono essere Dio, o sarebbe questa un'espressione insensata.

(1) Il Gaye (o. c., p. 150) spiega questo imperfetto rettamente: " abbiamo veduto che è eterno. „

(2) Cfr. il luogo di Boezio, *Phil. Cons.* V, 6, riportato nei Prolegg. cap. II, § 7, p. 82 n. 2.

(3) αἰώνιον εἰκόνα. L'Archer-Hind trova della difficoltà in questa frase: infatti se il tempo e l'eternità

secondo numeri, — quello che noi abbiamo chiamato tempo. Perocchè dei giorni e delle notti e dei mesi e degli anni, che non erano prima E che il cielo fosse generato, allora col costituirsi di esso egli produsse la generazione. E tutte queste sono parti del tempo, e l'*era* e il *sarà* sono specie di esso e generate, che non ci accorgiamo di trasportare fuor di proposito alla sostanza sempiterna. Poichè diciamo infatti che essa era, che è, e che sarà, ma ad essa, secondo il parlare vero, conviene solamente l'*è*, mentre l'*era* 38 e il *sarà* è giusto si dicano della generazione che procede nel tempo. Perocchè questi due sono movimenti, mentre in ciò che è sempre allo stesso modo immobilmente non cape il diventare nè più vecchio nè più giovane per causa del tempo, nè l'essere nato una volta, nè trovarsi nato ora, nè esser per essere in avvenire (1), nè altra cosa af-

---

sono posti in opposizione, come avviene che anche il tempo si possa chiamare eterno? La risolve dicendo che esso è eterno, non come aggregato, ma come un tutto, che l'anima universale non ha solo esistenza nella forma dell'unità, ma anche in quella della molteplicità. Similmente il Gaye, l. c. Certo è che, se l'immagine deve rappresentare il paradimma in ciò che gli è sostanziale, ciò che nel paradimma è sostanza nell'immagine sarà fenomeno e qualità, ma non potrà mancar mai. Il tempo che avesse a finire non sarebbe dunque più immagine dell'eternità; dunque anche l'immagine deve essere αἰώνιος, ma αἰώνιος come qualità, non come sostanza; perciò ho tradotto *eternale*, anzichè *eterna*. E come il tempo anche il mondo, se ha da essere immagine di ciò che è, continuerà a divenire senza tregua e senza fine: per sua natura tenderà senza fine a raggiungere l'essere senza però mai raggiungerlo.

(1) οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι διὰ χρόνου, οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰσαῦθις ἔσεσθαι. Comunemente anche a γενέσθαι, γεγο-

fatto di quante la generazione conferì a ciò che si muove nel sensibile, e che sono forme del tempo che imita l'eternità e si gira secondo rapporti B numerici. E così pure quando del nato diciamo che *è* nato (1), e di ciò che nasce che *è* nascente, e di ciò che nascerà che *è* per nascere, e di ciò che non è che *è* ciò che non è, non parliamo per nulla esattamente. Ma di queste cose forse non è tempo opportuno adesso discorrere per minuto.

XI.

E il tempo pertanto ebbe origine insieme col cielo, affinchè insieme generati insieme anche sian sciolti, se mai avvenga il loro dissolvimento; e ⟨fu generato⟩ sull'esemplare della natura eterna, così che fosse quanto era più possibile somi- C gliantissimo ad esso. Perocchè l'esemplare continua ad essere per tutta l'eternità, e questo sino alla fine continuamente è e sarà generato (2).

νέναι ecc. si sottintende πρεσβύτερον e νεώτερον, la quale interpretazione non si può provar falsa; ad ogni modo con essa il primo generico γίγνεσθαι sarebbe superfluo, essendo poi espressi a parte i tre tempi presente, passato e futuro. Aggiungasi che, poichè poco più sotto si nota l'uso improprio dell'εἶναι, qui sta bene parallelamente la censura del suo opposto γίγνεσθαι nella sua generale accezione.

(1) Poichè il mondo è un continuo divenire, è irrazionale l'adoperare per esso il verbo *essere*.

(2) ὁ δ'αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος. Intendi γεγονώς come dipendente da ὢν e da ἔσομενος, e non come ad essi correlativo: si vuol notare infatti che nel tempo si perpetua

Da tale ragionamento pertanto e da tale consiglio di Dio intorno alla produzione del tempo, acciocchè il tempo fosse generato (1), nacquero il sole e la luna e cinque altri astri, così detti pianeti (2), buoni a distinguere ed a conservare i numeri di esso. E i corpi di ciascuno di loro, come Iddio li ebbe fatti, li pose nelle orbite per le quali si moveva il girar dell'opposto, per sette orbite sette astri, la luna nella prima (3) intorno alla terra, il sole nella seconda al di sopra della terra; Lucifero poi e quello che è detto sacro ad Ermes ⟨li fece⟩ andare nel giro che per velocità corre pari al giro del sole, ma con tendenza opposta ad esso (4); onde avviene che reciprocamente si rag- D

---

il divenire in opposizione all'eternità, nella quale permane l'essere. Il τε che sovrabbonda si può spiegare ammettendo un lieve anacoluto, che accresce l'efficacia della espressione. Che poi ὁ δ' αὖ sia il tempo, mi par così evidente dal senso, che non vale la pena di perder tempo a dimostrarlo. La espressione è bensì irrazionale per via del τὸν ἅπαντα χρόνον (= *continuamente*) che segue; è per altro assai naturale, mentre voler intendere ὁ δ' αὖ per οὐρανός, con l'ARCHER-HIND e col JOWETT, introduce un concetto estraneo e guasta l'argomentazione.

(1) ἵνα γεννηθῇ χρόνος. L'ARCHER-HIND esclude queste parole come un'inutile ripetizione, ma forse a torto. Per il concetto di questo luogo cfr. p. 34 A il λογισμὸς θεοῦ λογισθείς.

(2) Cioè *erranti*.

(3) εἰς τὸν περὶ γῆν πρῶτον. Poichè prima c'è εἰς τὰς περιφοράς, aspetteremmo qui εἰς τὴν πρώτην: conviene pertanto intendere τόν *ad synesin*, come una specie di prolessi di τὸν κύκλον, che segue due righe dopo appunto in questo senso. Intenderlo per εἰς τὸν πλανήτην = " lo pose come primo pianeta, „ come vorrebbe lo STALLBAUM, non è possibile e per la goffaggine del senso che ne risulta, e perchè subito prima c'è εἰς τὰς περιφοράς in senso evidentemente del tutto diverso.

(4) Cfr. p. 193 in nota.

giungano e siano raggiunti allo stesso modo il Sole, quello d'Ermes e Lucifero. Quanto agli altri e dove e per quali cause li ha collocati, se uno volesse passarle tutte in rassegna, il discorso accessorio darebbe da fare di più che non quello a proposito E del quale è introdotto. Ma questo poi con nostro agio in seguito potrà forse essere dichiarato.

Intanto come fu pervenuto a quell'orbita che gli era conveniente ciascuno di quanti erano deputati a costituire insieme il tempo, e come i loro corpi legati da vincoli vitali diventarono animali ed appresero ciò che loro era stato ordinato, allora, movendosi secondo il moto del-39 l'opposto, che gira di traverso al moto sempre ad un modo e ne è dominato (1), e girando l'uno di loro per un cerchio più grande, l'altro per uno più piccolo, quelli del più piccolo più rapidamente, quelli del più grande compivano il giro loro più lentamente. E così per il movimento di ciò che è sempre ad un modo quelli che giravano velocissimamente apparivano esser raggiunti da quelli che andavano più lenti, mentre invece li raggiungevano. Perocchè trascinando ⟨esso moto⟩ tutti i cerchi loro in forma di spirale, B com'essi procedevano simultaneamente per due vie diverse in senso contrario, ⟨questo⟩ faceva sì che ciò che si partiva più lentamente da esso che è velocissimo paresse ad esso più prossimo (2).

---

(1) Leggasi ἰοῦσάν τε καὶ κρατουμένην con tutti gli editori moderni. L'Hermann tiene la lezione di A, che è ἰούσης τε καὶ κρατουμένης.

(2) Lo Schiaparelli (*I precursori ecc.* p. 16) traduce questo luogo così: “ Quelli il cui circolo era più piccolo andarono più presto, e quelli il cui circolo era più grande compirono più lentamente il loro giro. E così

Ed affinchè vi fosse una misura ben chiara dei loro rapporti di lentezza e di velocità, secondo

---

nel movimento della natura del medesimo, quelli che facevano più rapidamente la loro rivoluzione sembravano raggiunti da quelli che andavano più lentamente, mentre succedeva il contrario. Perchè, siccome quel movimento faceva percorrere a tutti una elica, e i pianeti andavano incontro ad esso, quelli che si allontanavano più lentamente dal medesimo (che li sorpassava tutti in rapidità) sembravano seguirlo più dappresso che tutti gli altri. „ Il cielo ottavo o delle stelle fisse gira da oriente verso occidente con grandissima velocità: i cieli dei pianeti quanto a sè hanno un moto proprio in senso contrario, ma obliquo al primo lungo l'eclittica. Ora poichè, come abbiamo veduto, sono attratti e soverchiati dal cielo ottavo, la combinazione dei due impulsi produce il moto elicoidale: è una prima applicazione del principio delle sfere omocentriche. Ma i sette cerchi dei diversi pianeti sono, come è chiaro, di ampiezza differente: ora dice che i minori sono più veloci dei maggiori, e questo è confermato espressamente anche in *de Rep.* p. 617 A-B; la luna dunque è il più veloce di tutti: soggiunge per altro che l'apparenza è al contrario. Infatti l'osservatore che non sa dei due moti e bada solo alle apparenze sensibili vede il cielo delle stelle fisse girare nello spazio di 24 ore e i pianeti più lontani, poniamo Saturno, parer seguirlo molto da presso avendo su di esso moto un minimo ritardo quotidiano (τὸ βραδύτατα ἀπιὸν ἀφ' αὑτῆς) tanto da non potersi notare da una notte all'altra un cambiamento sensibile di posizione. Così avviene che Saturno, appunto perchè poco si distanzia nel moto dal cielo velocissimo, paja il più veloce dei pianeti. Lo stesso osservatore vede invece la luna ritardare ogni notte di circa tre quarti d'ora, e così gli pare più lenta. Per queste apparenze cfr. Teone Smirneo (o. c., p. 148, ll. 6 sgg.). Chi invece si rende ragione dei due movimenti non si lascia illudere dalle apparenze, e sa che appunto perchè la luna in confronto del moto diurno ritarda di più, questo è segno che ha un moto suo proprio in senso contrario più veloce di tutti, e che meno veloce di tutti lo ha Saturno, appunto perchè ritarda di meno. La velocità insomma propria dei pianeti si deve computare nel senso non del loro maggior procedere (che è per effetto del moto diurno), ma del

cui (1) procedessero per i loro otto aggiramenti, Iddio accese nel cerchio, che rispetto alla terra è secondo, una luce, la quale per noi ora ha nome appunto sole, affinchè facesse lume quanto è più possibile per tutto il cielo, e gli animali partecipassero del numero, quanti meritavano parteciparne, apprendendolo dal girare di ciò che è sempre lo stesso ed uguale. La notte pertanto C ed il giorno nacquero così e per questo modo, ⟨e sono⟩ il periodo di quell'uno e sapientissimo

---

loro ritardare. " In linguaggio astronomico, „ nota ancora lo SCHIAPARELLI, l. c., " i pianeti più lenti nel loro moto proprio percorrono le eliche del moto diurno con maggior velocità, perchè ritardano meno sul corso apparente delle stelle fisse. „ Da ciò è chiaro che la velocità e la lentezza qui non si intendono in senso assoluto della celerità con cui i pianeti attraversano lo spazio, ma in relazione al tempo che impiegano a compiere ciascuno il rispettivo suo giro. Il conoscere la verità di questi moti in confronto dell'apparenza è riputato principio fondamentale da insegnarsi nell'educazione della gioventù in *Legg.* VII, p. 822 A-C.

(1) ἵνα δ' εἴη μέτρον ἐναργές τε πρὸς ἄλληλα βραδύτητι καὶ τάχει, καὶ τὰ περὶ τὰς ὀκτὼ φορὰς πορεύοιτο, κ. τ. λ. Certamente καὶ τά è errato. Lo STALLBAUM propose καὶ αὐτά, che per il senso giova poco: l' HERMANN muta καί in ὡς e spiega: " quibus celeritatis tarditatisque rationibus octo illi orbes inter se continerentur, „ intendendo τὰ περὶ ecc. come soggetto, il che importa una ripetizione del tutto superflua. Preferisco la proposta dell'ARCHER-HIND, καθ' ἅ, da riferirsi a βραδύτητι καὶ τάχει (il MUELLER pure traduce *mit der* con lo stesso riferimento); secondo la qual lezione la menzione delle otto orbite serve a determinare la molteplicità dei rapporti tra i diversi movimenti. MACROBIO (*in Somn. Scip.* I, 20) riferisce questo luogo: " Plato in Timaeo, cum de octo sphaeris loqueretur, sic ait: Ut autem per ipsos octo circuitus celeritatis et tarditatis certa mensura et sit et noscatur, Deus in ambitu supra terram secundo lumen accendit, quod nunc Solem vocamus. „

moto circolare (1); e il mese quando la luna, avendo compiuto il suo cerchio, raggiunga di nuovo il sole; e l'anno quando il sole abbia compiuto il proprio cerchio. E i periodi degli altri, non badandovi gli uomini, se non pochi tra molti, non hanno dato loro un nome, nè ebbero cura di misurarne i rapporti con numeri, di guisa che per così dire non sanno che anche i giri di questi sono tempo, sebbene ne abbiano bisogno di quantità immensa (2) e siano ⟨essi giri⟩ mi- D rabilmente svariati. Ciò non ostante non è difficile il riconoscere che il perfetto numero del tempo compie l'anno perfetto allora quando i corsi ⟨diversi⟩ di tutti gli otto periodi compiendosi insieme rispettivamente ritornino a capo misurati dal cerchio di ciò che è ad un modo e procede uniformemente (3). Così e per questo furono generati quanti degli astri errando per il cielo hanno ritorni, affinchè questo ⟨animale vi-

---

(1) Notisi: il giorno e la notte, dice, sono formati da quel moto del cielo che è uno (ἄσχιστος, p. 36 D) e sempre ad un modo: infatti basterebbe il girare diurno del cielo per fare il giorno e la notte, essendo anche il sole trascinato dal prevalere di questo moto. Ma col solo moto diurno si susseguirebbero giorni e notti tutte uguali senz'altro periodo. Per ciò occorre il girar dei pianeti sull'eclittica, e il periodo della luna produce il mese, e quello del sole produce l'anno.

(2) οὐκ ἴσασι χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας, πλήθει μὲν ἀμηχάνῳ χρωμένας, πεποικιλμένας δὲ θαυμαστῶς. Il Mueller, il Jowett e l'Archer-Hind riferiscono πλήθει ἀμ. a πλάνας, ma non può esser dubbio che debbasi riferire a χρόνον.

(3) Dunque dal moto diurno, che è così l'unità di misura di tutti i movimenti. Macrobio (*in Somn. Scip.* II, 11, 15) attribuisce a questo grande anno mondiale un periodo di 15.000 anni, e Cicerone, secondo il *Dial. de orat.* 16 (cfr. Serv. *ad Aen.* III, 284), di 12.954.

sibile⟩ fosse, quanto all'imitazione della natura E eternale, del tutto simile all'animale perfetto e intelligibile.

XII.

E già tutte le altre cose fino alla generazione del tempo erano state eseguite a somiglianza del modello, ma in quanto non vi si comprendevano (1) dentro generati tutti gli animali, in tanto c'era ancora diversità. Ora anche questo resto di esso ⟨mondo⟩ egli lo compì improntandolo alla natura dell'esemplare. Come dunque l'intelligenza vede le forme che sono contenute nell'animale che è, quali vi si contengono e quante, tali e tante egli pensò che anche questo dovesse avere. E sono quattro, una la specie degli Dei 40 celesti, un'altra quella alata e che va per l'aria, una terza la specie acquatica, e pedestre e terrestre la quarta (2). Della specie divina pertanto

---

(1) καὶ τὰ μὲν ἄλλα... ἀπείργαστο εἰς ὁμοιότητα ᾧπερ ἀπεικάζετο, τῷ δὲ μήπω τὰ πάντα ζῷα ἐντὸς αὐτοῦ γεγενημένα περιειληφέναι κ. τ. λ. La costruzione è a senso ed αὐτοῦ non si riferisce ad ᾧπερ ἀπεικάζετο, ma a κόσμος sottinteso ed equivalente a τὰ μὲν ἄλλα.

(2) Le quattro specie di animali corrispondono dunque alle quattro specie elementari, fuoco, aria, acqua e terra. Nonostante che ancora a p. 41 B si torni a proporre la creazione delle diverse specie, effettivamente non si descrive che la creazione della prima, cioè quella degli Dei celesti, e più oltre quella dell' uomo, che appartiene alla quarta, ma non la comprende tutta: il resto della specie pedestre, la volatile e la acquatica, si fanno invece derivare da degenerazione, come anche il sesso femminile, pp. 90 E e segg.

il più lo fece di fuoco, affinchè fosse splendidissima e a vedersi bellissima. E figurandola sull'universo la arrotondò bene e la pose nell'intelligenza del cerchio che tutti li domina (1), perchè lo accompagnasse, e la distribuì in giro a tutto il cielo, perchè fosse ad esso ornamento verace (2) e vario in tutta la sua estensione. E a ciascuno ⟨di questi astri⟩ attribuì due moti, l'uno in sè stesso e allo stesso modo (3) in quanto persevera seco stesso a pensar sempre lo stesso B

---

(1) Il mondo è già creato ed ha già la sua anima la quale dal centro si estende fino a tutta la periferia: ora son da creare gli animali singoli, e primi di tutti le intelligenze che devono governare le singole parti dell'universo, e queste intelligenze sono gli Dei minori. Non sono dunque da confondere con l'anima del mondo, e perciò non si ha da intendere " li pose *per* intelligenza del cerchio dominatore, „ ma " li pose *nella* intelligenza „ del cerchio, perchè lo seguissero, e non già lo dirigessero. La traduzione del Martin qui è del tutto fantastica: " et lui donna une intelligence du bien, qui la fit marcher d'accord avec l'univers entier. „ Nè meglio vale quella del Mueller: " und verlieh ihr die Kenntniss des Besten. „

(2) κόσμον ἀληθινόν. Giuoco di parole sul significato di κόσμος, che vale *mondo, ordine* e *ornamento*.

(3) κινήσεις δὲ δύο προσῆψεν ἑκάστῳ, τὴν μὲν ἐν ταὐτῷ κατὰ ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ κ. τ. λ. Parla delle stelle fisse e delle intelligenze che le governano: in quanto sono intelligenze a sè ed intelligenze divine, quindi immutabili, e immutabili innanzi tutto intellettualmente, ciascuna di esse si muove del moto che è sempre ad un modo, cioè rota intorno al proprio asse: si ripete cioè per ciascuna come fosse un piccolo mondo a sè, ciò che avviene dell'universo; e come l'universo girano ciascuna su sè stessa. Ma alla loro volta questi astri sono parti dell' universo, e più precisamente del cerchio ottavo, il quale tutto pure gira intorno a sè. Hanno dunque questi astri un moto di rotazione loro proprio e individuale e uno di traslazione comune a tutta la sfera cui apparten-

intorno alle stesse cose, l'altro in avanti (1), in quanto son tratti tutti dal girare di ciò che è sempre ad un modo e omogeneo; degli altri cinque moti poi (2) li fece immobili e stanti, affinchè ciascuno di loro divenisse ottimo quanto più era possibile. Da questa cagione pertanto ebbero nascimento quanti tra gli astri sono fissi, animali divini ed eterni, che allo stesso modo e nello stesso luogo volgendosi sempre stanno fermi: quelli poi che sono tratti in giro (3) e vanno errando conforme s'è detto già prima, a quel modo

---

gono: non sono dunque fissi assolutamente, ma fissi in rapporto alla propria sfera, nella quale restano sempre allo stesso posto. In questo senso può dire poco dopo che questi astri ἐν ταὐτῷ στρεφόμενα ἀεὶ μένει. Grammaticalmente può esser dubbio se διανοουμένῳ regga κατὰ ταὐτὰ... ἑαυτῷ, o solo περὶ τῶν... ἑαυτῷ, o solo ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ. Poco più oltre troviamo uniti in un solo concetto κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ, perciò non li separeremo neppur qui, e congiungeremo con διανοουμένῳ solo il resto della frase, come si intende anche comunemente.

(1) In avanti relativamente al moto sul proprio asse, ma anche questo in cerchio intorno all'asse dell'universo. Questo moto non è proprio veramente di ciascun astro, ma di tutta la sfera cui gli astri sono infissi, e perciò poco più oltre potrà dire che essi son fermi.

(2) Cfr. p. 43 B, e la nota a p. 34 A.

(3) τὰ δὲ τρεπόμενα, cfr. p. 39 D: πορευόμενα ἔσχε τροπάς. I pianeti, come s'è detto prima, hanno anche un moto loro proprio di traslazione nella sfera stessa cui appartengono. Non pare invece che si possa dire, come credono i più, che Platone assegni loro il moto di rotazione intorno al proprio asse. È vero che essi pure sono rappresentati come Dei visibili e, secondo alcuni, come simili alle stelle fisse (κατ' ἐκεῖνα γέγονε), e che il moto qualificato per razionale parrebbe dovesse attribuirsi anche a loro, perchè appunto sono esseri razionali; ma, come osserva lo ZELLER (o. c., p. 812, n. 3), ciò non è decisivo; anche la Terra è una divinità e, come vedremo tosto, secondo Platone, non ha questo moto.

là (1) ebbero origine. La terra finalmente, nutrice nostra, avvolta (2) intorno all'asse che si

---

(1) καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐρρήθη, κατ' ἐκεῖνα γέγονε. Il MUELLER, mentre osserva che il LINDAU e lo STALLBAUM non traducono κατ' ἐκεῖνα, lo interpreta con 'nach dem Vorbilde jener' cioè sul modello delle stelle fisse; e in ciò ha consenziente lo ZELLER (cfr. la nota precedente). Nè il senso grammaticale, nè il senso logico pajono ammettere questa interpretazione: la nostra è quella dell'ARCHER-HIND e del JOWETT.

(2) γῆν δέ, τροφὸν μὲν ἡμετέραν, εἱλλομένην δὲ κ. τ. λ. Non ostante che ancora il JOWETT (III[3], pp. 404-7) creda discutibile se Platone intendesse qui ammettere il moto della terra, pare superfluo indugiarsi molto su questa questione. Vero è che la parola εἱλλομένην è un po' equivoca, ma poichè Platone ammette il moto diurno del cielo delle stelle fisse, come abbiamo veduto a p. 36 C, è assolutamente impossibile che egli abbia ammesso anche un moto rotatorio della terra sia intorno al suo asse sia intorno ad un altro centro. Perciò dobbiamo assolutamente rigettare come del tutto erronea la ripetuta asserzione di ARISTOTELE (*De caelo*, II, 13, 4, cfr. *ibid.* 14, 1), il quale confutando, e a torto, l'opinione di coloro che, pur mettendo la terra al centro del mondo, la fanno rivolgersi (ἴλλεσθαι, sceglie proprio tutt'e due le volte la parola platonica e vi aggiunge καὶ κινεῖσθαι) intorno all'asse che attraversa il mondo, soggiunge, ancora più a torto, che ciò sta scritto nel Timeo: ὥσπερ ἐν Τιμαίῳ γέγραπται. Il senso è troppo chiaro e troppo sicuro anche per tutto il contesto che segue, ed è vano ogni empiastro di sofismi per conciliarlo con Platone: è uno dei tanti svarioni nei quali è solito cadere lo Stagirita quando cita e combatte il suo maestro, e disgraziatamente l'autorità di Aristotele ha tratto in errore molti interpreti e li ha fatti consumar tempo ed inchiostro intorno ad una discussione che qui non può aver luogo affatto. La sola cosa da vedere si è come l'errore di Aristotele abbia potuto nascere. E qui abbiamo una testimonianza preziosa in PLUT. *Quaest. Plat.* VIII, 2, che dice raccontare Teofrasto come Platone da vecchio si pentisse di aver dato fuor di proposito alla terra il centro dell'universo: μεταμέλειν ὡς οὐ προσήκουσαν ἀποδόντι τῇ γῇ τὴν μέσην χώραν τοῦ παντός: il che è ripetuto senza il nome di Teofrasto in *Num.* 11, dove è aggiunto che Platone riconobbe che il centro si

distende attraverso il mondo, ⟨Iddio⟩ la fece custode ed artefice della notte e del giorno, la prima e la più veneranda degli Dei quanti son

---

deve assegnare a qualche cosa che valga di più della Terra: ταῦτα δὲ καὶ Πλάτωνά φασι πρεσβύτην γενόμενον διανενοῆσθαι περὶ τῆς γῆς ὡς ἐν ἑτέρᾳ χώρᾳ καθεστώσης, τὴν δὲ μέσην καὶ κυριωτάτην ἑτέρῳ τινὶ κρείττονι προσήκουσαν. L'autorità di Teofrasto è ineccepibile, ma a rincalzarla lo SCHIAPARELLI (*I precursori ecc.* pp. 19-20) dimostra come in *Legg.* VII, pp. 821-22 si accenni al sistema eliocentrico, e più evidentemente vi si accenni in *Epinom.* p. 987 B, dove pare si neghi esplicitamente il moto del cielo delle stelle fisse: ἕνα δὲ τὸν ὄγδοον χρὴ λέγειν, ὃν μάλιστ᾽ ἄν τις ἄνω κόσμον προσαγορεύοι, ὃς ἐναντίος ἐκείνοις ξύμπασι πορεύεται, ἄγων τοὺς ἄλλους, ὥς γε ἀνθρώποις φαίνοιτ᾽ ἂν ὀλίγα τούτων εἰδόσιν. " E converrà pur parlare dell'ottavo circuito, che si può a buon diritto chiamare il mondo superno, *il quale si muove in senso contrario agli altri, e trae seco gli altri nel suo movimento, come sembra agli uomini che poco intendono di queste cose.* „ Sia poi l'Epinomide stata pubblicata, o anche interamente redatta, da Filippo d'Opunte, poco aggiunge o toglie all'autorità di esso libro, che è sostanzialmente platonico, o del sistema platonico rappresenta la più immediata evoluzione. Platone adunque nel Timeo e nei dialoghi precedenti, specie nella Repubblica, X, p. 617, segue il sistema geocentrico, lo abbandona nelle Leggi, cioè negli ultimissimi anni della sua vita, e Aristotele, che l'aveva avuto maestro in quelli anni, confonde anche qui, come fa altrove, l'insegnamento orale, τὰ ἄγραφα δόγματα, con lo scritto, e fraintende ciò ch'egli non lesse con la necessaria attenzione, il che per il Timeo gli accade spesso anche su punti di ben maggiore importanza.

Platone del resto, anche quando scrisse il Timeo, doveva conoscere il dogma pitagorico (della scuola, se non del maestro) che ammetteva che tutto l'universo, compresi la terra ed il sole, girasse intorno al fuoco centrale, perchè ciò era nelle opere di Filolao, che, come si è veduto, Platone aveva studiato e cui nel Timeo attinge. Forse questo sistema complicato non lo persuadeva troppo, e perciò si attenne dapprima all'antico; forse negli ultimi anni o egli stesso modificò e corresse il sistema filolaico, o aderì alla teoria del suo grande discepolo Eraclide Pontico, che spiegava

generati dentro del cielo. Quanto poi alle danze loro (1), e al loro accompagnarsi reciproco, e alle conversioni e processioni dei loro cerchi

---

appunto il moto diurno apparente del cielo con un moto diurno della terra. Cfr. SCHIAPARELLI, o. c. e *Origine del sist. plan. eliocentr. presso i Greci,* in " Mem. del R. Istituto Lomb. di Scienze e Lett. „ XVIII (1896), pp. 61 sgg.

(1) χωρείας δὲ τούτων αὐτῶν καὶ παραβολὰς ἀλλήλων, καὶ περὶ τὰς τῶν κύκλων πρὸς ἑαυτοὺς ἐπανακυκλήσεις καὶ προσχωρήσεις, ἔν τε ταῖς συνάψεσιν ὁποῖοι τῶν θεῶν κατ' ἀλλήλους γιγνόμενοι καὶ ὅσοι καταντικρύ, μεθ' οὕστινάς τε ἐπίπροσθεν ἀλλήλοις ἡμῖν τε κατὰ χρόνους οὕστινας ἕκαστοι καλύπτονται καὶ πάλιν ἀναφαινόμενοι φόβους καὶ σημεῖα τῶν μετὰ ταῦτα γενησομένων τοῖς οὐ δυναμένοις λογίζεσθαι πέμπουσι, τὸ λέγειν ἄνευ διόψεως τούτων αὖ τῶν μιμημάτων μάταιος ἂν εἴη πόνος. Secondo PROCLO παραβολή è la posizione di due pianeti sulla stessa longitudine: παραβολὰς δὲ τὰς κατὰ μῆκος αὐτῶν συντάξεις ... τὰς συνανατολὰς λέγω καὶ συγκαταδύσεις. Similmente secondo lo stesso autore ἐπανακύκλησις indicherebbe il ritardo e προχώρησις (così egli legge) la precessione di un corpo celeste in rapporto ad un altro. Comunemente per altro qui ἐπανακύκλησις si interpreta per il ritorno dell'astro allo stesso punto del cerchio, cioè il compiersi del giro, e il πρὸς ἑαυτούς conforta molto questa interpretazione, ancorchè per essa non si chiarisca bene nè προσχωρήσεις nè προχωρήσεις. Del resto anche la sintassi è impedita: lo STEFANO propose cambiare περὶ τάς in περιττάς, che sarebbe per lo meno superfluo; lo STALLBAUM in ποικίλας; l'AST cancellò il περί, nè ce n'è traccia nella versione del MUELLER; l'ARCHER-HIND tra καί e περί inserì un τά, che mi pare durissimo: si potrebbe forse meglio cancellare tanto il περί quanto il τάς: ad ogni modo il senso da questa incertezza non è compromesso. La frase μεθ' οὕστινάς τε ἐπίπροσθεν ἀλλήλοις mi pare doversi intendere come brachilogica ma generica: ' dietro a quali coprendosi di guisa che ora questo ora quello si trovi davanti '. L'ARCHER-HIND, che interpreta " quando una data stella passa dietro ad una seconda e davanti una terza, „ mi pare introduca una determinazione troppo particolare che io non so vedere nel testo. Ottimamente invece egli spiega il τε dopo ἡμῖν come correlativo al καί che è innanzi a πάλιν, tiene οὕστινας come inter-

in sè stessi, e quali di tali Dei nelle congiunzioni reciprocamente si avvicinino e quali stiano in opposizione, e dietro a quali e in quali tempi taluni di essi a vicenda e ci si nascondano e di nuovo ricomparendo mandino a chi non sappia D farne i calcoli paure e segni di ciò che in seguito deve accadere, — il discorrere di queste cose senza avere sott'occhio un simulacro di esse sarebbe inutile fatica. Sia qui pertanto ciò sufficente, e quello che abbiamo detto a questo proposito sulla natura degli Dei visibili e generati abbia qui termine.

XIII.

Degli altri numi poi (1) dire e conoscere la generazione è impresa maggiore delle forze nostre,

---

rogativo indiretto dopo χρόνους (lo STALLBAUM proponeva τινάς), e col MUELLER, con lo SCHNEIDER e con l'HERMANN inserisce οὐ davanti a δυναμένοις dal cod. Par. A, il che è accettato anche dal JOWETT: i cattivi augurî che si traggono dall'osservazione degli astri sono pregiudizi dovuti all' ignoranza delle leggi astronomiche: quelli astri si trovano in quelle posizioni per legge matematica, non per dare alcun segno di malaugurio agli uomini. Nell'ultima frase seguo la lezione dei codici, lasciando gli emendamenti che l'ARCHER-HIND credette trarre da Proclo.

(1) Oltre la punta di ironia, che qui è evidente, e in mezzo alla rigida severità di questo discorso è tanto più notevole, importa osservare come gli Dei della mitologia non abbiano effettivamente in tutto il Timeo alcuna parte, e come perciò il ricordarli qui valga piuttosto a far notare la loro inanità anzichè a professare un atto di fede religiosa, secondo le credenze comuni, fede che evidentemente a questo punto Platone non aveva più.

e bisogna fidarsi di quelli che ne hanno parlato prima, i quali erano discendenti degli Dei, come affermavano, e dovevano conoscer bene, si capisce, i loro progenitori. È impossibile pertanto non credere ai figli degli Dei, sebbene parlino senza E alcuna dimostrazione nè sicura nè probabile; ma poichè le riferiscono come cose di famiglia, obbedendo alla legge (1), ci convien crederle. Sia pure pertanto la generazione di questi Dei come essi dicono, e ⟨come tale la⟩ si ripeta: dalla Terra e dal Cielo nacquero Teti ed Oceano; e da questi Forci e Crono e Rea e quanti con loro, e da Crono e da Rea Zeus ed Era e tutti quelli 41 altri che sappiamo esser detti fratelli loro, e poi ancora altri discendenti di questi.

Poichè adunque tutti gli Dei, quanti si muovono in giro visibilmente e quanti si mostrano in quanto voglian mostrarsi (2), ebbero il nascimento, colui che questo tutto avea generato disse loro queste parole: Dei ⟨figli⟩ di Dei, dei quali io sono creatore e padre di opere che nate per mezzo mio sono indissolubili per mia volontà (3); — infatti è vero che tutto ciò che è

---

(1) Sebbene Platone non paja credere alla religione popolare, egli però intende rispettarla. L'oracolo delfico citato da Socrate (Xen. *Mem.* IV, 3. 16), a chi domandava come si dovessero onorare gli Dei, soleva rispondere: νόμῳ πόλεως, e ciò consuona anche con la massima pitagorica, che pur Proclo cita (p. 62 F) ad altro proposito: ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεούς, νόμῳ ὡς διάκειται, τίμα. Cfr. *Legg.* X, p. 904 A: οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί.

(2) I primi sono gli astri, i secondi pajono essere gli Dei della religione popolare.

(3) Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, ἃ δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γ' ἐθέλοντος· Sebbene questo luogo sia famoso, e come tale riferito da parecchi scrit-

legato può sciogliersi, ma ciò che è bene congiunto e sta bene, volerlo disciogliere è da mal-

---

tori anche cristiani (insigne è la parafrasi del PONTANO, *Urania*, I, vv. 925-68), ha dato luogo a parecchi dubbi: θεοὶ θεῶν fu interpretato in diversi modi strambi, che puoi vedere in Proclo, e che è tedioso ripetere. Merita per altro essere ricordata l'interpretazione dell'ARCHER-HIND, che, confrontando AESCH. *Pers.* 681 ὦ πιστὰ πιστῶν, SOPH. *O. T.* 465 ἄρρητ' ἀρρήτων, *O. C.* 1237 κακὰ κακῶν, vede in questa frase indicata la trascendente dignità degli οὐράνιοι θεοί, e crede possibile che Platone tacitamente intendesse segnalarne la maggiore dignità in confronto dei δαίμονες, divinità di grado più basso. Ma di questi altri δαίμονες nel Timeo non è traccia, e ad ogni modo la qualifica somma non spetterebbe a questi Dei creati, ma al creatore. Analogamente intende P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, p. 215, che spiega " les dieux des dieux, c'est-à-dire les dieux par excellence, „ in confronto agli Dei della religione popolare. Io non vedo ragione di abbandonare il significato corrente dei vocaboli, e intendo coi più " Dei figli di Dei. „ Se non dice " figli di Dio „ o " figli miei, „ ciò non porta alcuna diversità: era questo il modo di parlar più comune, e aveva appena ammesso, sia pure un po' ironicamente, l'esistenza degli Dei del mito, i quali effettivamente sarebbero stati figli gli uni degli altri: la frase dunque, oltre essere quella corrente, nulla comprometteva. " Vos qui Deorum satu orti estis, „ traduce CICERONE, che qui intese a dovere. Nelle parole seguenti, ἔργων deve essere inteso come indipendente da ὧν (così anche l'ARCHER-HIND), una specie di apposizione epesegetica, nella quale per altro il concetto è proceduto ad uno stadio ulteriore: ἔργων infatti non ripiglia esattamente il senso di ὧν, ma considera la creazione sotto un altro punto di vista: ὧν affermava la discendenza degli Dei minori dal creatore; ἔργων abbraccia tutta la creazione per affermarne le proprietà. Grammaticalmente è ovvia la ripresa del nome o del pronome dimostrativo: cfr. p. es. XEN. *An.* I, 1, 2: ἧς αὐτὸν σατράπην ἐποίησε, καὶ στρατηγὸν δὲ αὐτὸν ἀπέδειξε πάντων κ. τ. λ. Lo STALLBAUM interpreta: " quorum opera me opificem et parentem habent, „ del tutto male, non foss'altro perchè qui le opere degli Dei inferiori sono ancora di là da venire, e quando verranno non saranno ἄλυτα al modo di quelle di cui qui si parla. Il MARTIN

vagio (1). Per la qual cosa e poichè siete nati, B non siete veramente immortali nè del tutto indissolubili; ciò non pertanto non sarete disciolti, nè vi toccherà il fato di morte, poichè avete per voi la mia volontà, che è anche maggior legame e più saldo di quelli dai quali foste legati quando nasceste. Ora dunque ciò che vi dico e vi dichiaro, sentite. Schiatte mortali di tre specie rimangono ancora da generare, e pertanto, fino a che queste non sian generate, il mondo sarà incompiuto: non avrà infatti in sè stesso tutte le specie d'animali; e pur deve averle, se ha da C essere sufficentemente finito. Ma se queste nascessero e avessero vita per mezzo mio, esse sarebbero uguali agli Dei (2). Affinchè pertanto siano mortali, e questo Tutto sia un tutto effettivamente, accingetevi secondo natura (3) alla

---

e il Jowett congiungono ὧν ἔργων e intendono per queste opere gli Dei stessi: 'o Dei, delle quali opere sono autore,' cioè, che siete opera mia; il che è uno stento. Il Mueller pende incerto tra questa interpretazione e quella dello Stallbaum. L'Acri parafrasa e lo Schneider mantiene l'equivoco. Nell'ultima frase è indifferente per il senso leggere (Hermann, Archer-Hind), ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος con Cicerone e con qualche codice. Badisi che dopo ἐθέλοντος non va punto fermo; è un anacoluto.

(1) Perciò secondo Platone anche il mondo (oltre questi Dei) è non già eterno, ma perenne; cioè durerà sempre non per virtù propria, ma per volere di Dio. Cfr. Gaye, o. c., p. 211.

(2) Questo concetto con poche modificazioni fu accolto dalla teologia cristiana ed espressamente adottato da Dante, *Par.* VII, 67-69 e passim. Cfr. l'Appendice, § 9.

(3) κατὰ φύσιν. Può esser dubbio se si deva intendere " secondo la ⟨differente⟩ natura vostra „ (Mueller, Jowett), o " secondo le leggi di natura, cioè βλέποντες πρὸς τὸ ἀίδιον „ (Archer-Hind): la seconda interpretazione peraltro pare tautologica con ciò che segue.

fabbricazione degli animali, imitando l'attività mia nel generar voi. E in quanto a quella parte di loro che merita il nome (1) degli immortali, e che è chiamata divina e dirige in essi (2) ciò che ha sempre la capacità di seguire giustizia e voi, questa seminerò io e la provvederò per somministrarvela. Quanto al resto, voi, all'immortale D intessendo il mortale, apprestate gli animali e generateli, e dando loro il nutrimento allevateli, e quando periscono riceveteli di bel nuovo in voi.

---

(1) ἀθανάτοις ὁμώνυμον. L'Archer-Hind vede nell'ὁμώνυμον una restrizione della immortalità delle anime, in quanto il loro presente modo di esistere come individualità è transitorio. In ogni caso io crederei prudente limitare la restrizione a questo solo, che non è immortale ogni anima, ma solo l'anima razionale; se piuttosto ὁμών. non si ha da intendere semplicemente come " pareggiata agli Dei, „ prendendo ἀθ. per un semplice sinonimo di θεοῖς, come credo più probabile anche per ciò che segue e che pare aggiunto per schiarimento.

(2) θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τ' ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἕπεσθαι. Lo Stallbaum interpreta: " ut divinum appelletur et inter ea teneat principatum, quippe ex numero illorum, qui semper iustitiae atque vobis obtemperare velint: „ e come questo possa corrispondere al testo greco non giungo affatto ad immaginare. Il Martin invece, il Mueller, il Jowett, l'Archer-Hind intendono nel senso che la parte immortale dell'anima governi coloro che vogliono praticare la giustizia, ed è interpretazione plausibile: non affermerei per altro che sia la vera, e ne preferisco un'altra, cioè che l'anima immortale ha la direzione di tutta l'attività morale dell'uomo, di ciò che nell'uomo ha la capacità di intendere la giustizia e i precetti divini: perciò riferisco τῶν ἐθελόντων a una parte dell'attività umana, non a una data categoria di persone. L'anima ha una egemonia sua propria e naturale, non limitata al beneplacito di chi la vuol riconoscere.

XIV.

Così disse, e un'altra volta nel cratere medesimo, nel quale aveva mesciuta insieme e commista l'anima dell'universo, versò ciò che era avanzato da prima (1), mescolandolo sotto un

---

(1) A pag. 35 A, abbiamo veduto, si narra come Dio componesse il mondo con una mistura di tre sostanze, ed a pag. 36 B è detto che quella mistura la consumò tutta. Qui dunque non si può intendere che per crear l'anima umana Dio adoperasse gli avanzi di quella mistura: avrà dunque, dice l'ARCHER-HIND, adoperato gli avanzi degli elementi dei quali quella mistura fu composta. Ma questo presuppone che effettivamente a comporre quella mistura Dio abbia adoperato solo una parte degli elementi, mentre le parole di Platone non ci incoraggiano a questa ipotesi, della quale non si vede proprio il perchè. Il GAYE invece (o. c., p. 158) propone una spiegazione che mi pare molto più soddisfacente. Egli ritiene che qui non si tratti di vera e propria creazione, ma di differenziazione, e intende che l'anima del mondo per entrare in una esistenza attuale deva differenziarsi in anime individuali. Ora sta in fatto che, se Dio consumò tutta la mistura nel fare l'anima del mondo, com'è detto a p. 36 B, la difficoltà di trovare che cosa possano essere gli avanzi, di cui qui si tratta, comincia prima di qui; comincia a p. 40 A con la creazione dei θεοὶ θεῶν: di che si fanno questi Dei? Ebbene, intendendo come vuole il GAYE, gli avanzi non dovrebbero essere più quelli della mistura originaria nè dei suoi elementi, ma gli avanzi della prima differenziazione avvenuta con la creazione degli Dei. Che questa interpretazione sia molto probabile si può argomentare anche dall'analogia di p. 42 E, dove gli Dei creati, *imitando il creatore, prendono a prestito col patto di restituirli* gli elementi dal mondo per fare le specie mortali, il che non è altro che differenziare, e se ciò si fa a imitazione del creatore, è segno che egli pure procedeva allo stesso modo.

certo rispetto alla stessa maniera, non per altro più così puro e invariabile, ma di seconda e di terza qualità. Costituito poi che ebbe il Tutto, divise tante anime quanti astri (1) e le distribuì

(1) ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις. PROCLO (p. 319 C), per conciliare questo con ciò che è soggiunto poco dopo (p. 42 D) sulla seminagione delle anime (σπόρος, che del resto è cosa diversa dalla νομή, di cui qui si tratta; cfr. nota a p. 42 D), le quali ivi appajono esser parecchie per ciascun astro, intende ἰσαρίθμους per *in proporzione*, poichè l'unità è proporzionata alla decina come la trinità alla trentina: καὶ γὰρ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἀνάλογον τῇ μὲν μονάδι ἡ δεκάς, τῇ δὲ τριάδι ἡ τριακοντάς. L'interpretazione è ingegnosa, ma un po' cervellotica; oltre di ciò non è necessaria, perchè a p. 42 D, come ho accennato, si tratta d'un'altra cosa. Perciò lo ZELLER (o. c., p. 819) non trova difficoltà a ritenere che ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις significhi precisamente un'anima individuale per ciascun astro; il che pare richiedersi anche da ciò che segue immediatamente, ἔνειμέ θ' ἑκάστην πρὸς ἕκαστον. E non si è sempre ritenuto che il numero delle stelle sia innumerevole? Ad ogni modo poichè una stella per ciascun'anima pare uno spreco, si sono pensate anche altre spiegazioni. L'ARCHER-HIND, e non fu il primo, intende che il δημιουργός abbia diviso la rimasta mistura in tante parti assegnandone una a ciascuna stella. Queste parti non sarebbero ancora anime particolari, nè aggregati di anime, e nemmeno le anime dei singoli astri, ma semplici divisioni della totale quantità di anima che non è ancora stata differenziata in anime particolari. Questa differenziazione sarebbe la γένεσις, di cui si parla subito dopo. Ammettendo ciò, la conoscenza delle idee (τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξε) sarebbe stata acquisita dall'anima prima della sua differenziazione, quando essa non esisteva ancora come anima particolare, e in questo si dovrebbe notare un'evoluzione, o meglio un' ulteriore determinazione, della teoria dell'ἀνάμνησις del Fedone e del Fedro. Senonchè il GAYE (o. c., pp. 213 sgg.) osserva in contrario che le espressioni usate da Platone sembrano veramente indicare anime individuali: o perchè, se voleva intendere altrimenti, non si è spiegato? Aggiunge che ad ogni modo la differenziazione finale in anime individuali dovrebbe sempre attribuirsi

ciascuna a ciascuno, e collocatele per tal modo come sopra di un veicolo, mostrò loro la natura E dell'universo, e le leggi fatali disse loro, — che la prima generazione (1) sarebbe una sola stabilita per tutti, acciò nessuno fosse svantaggiato da lui, e che converrebbe che esse anime, disseminate in ciascun organo del tempo a ciascuna opportuno (2), generassero il più religioso

---

al δημιουργός, non apparendo essa in alcun modo delegata ai θεοὶ θεῶν, i quali, essendo finiti, non possono causare pluralizzazioni, ma solo influire sul corso delle esistenze già pluralizzate. Si attiene perciò all' interpretazione piana della lettera. Checchè sia di ciò, questo giova notare, che la incarnazione delle anime secondo il Timeo è dunque effetto di una legge; il che è molto diverso dal mito del Fedro (pp. 246 sgg.), dove la incarnazione è effetto di una colpa.

(1) Intendi per questa generazione, non la congiunzione con gli astri, come vorrebbe lo Stallbaum, ma l'incarnazione nel corpo umano. Tutte le anime si incarnano per la prima volta nel corpo di un uomo maschio, appunto perchè devono esser trattate tutte ugualmente: poco più oltre (p. 42 B) troviamo che le anime che hanno peccato, nella δευτέρα γένεσις si incarnano in corpo di femmina: se tale pertanto è la seconda generazione, la prima non può essere che quella che si è detto.

(2) δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἑκάστοις ἕκαστα ὄργανα χρόνων φῦναι ζῴων τὸ θεοσεβέστατον. Cicerone con " certis temporum intervallis " e Calcidio con " certis temporum vicibus " pare leggessero διὰ χρόνων, ma poichè di tale concetto non si vede alcuna ragione, il parallelismo con p. 42 D ci assicura esser preferibile la lezione nostra, quand'anche non si voglia mutare con l'Archer-Hind χρόνων in χρόνου per avere l'identità col citato luogo. Lo Stallbaum proponeva di inserire un μετά avanti a σπαρείσας, e il Mueller e l'Archer-Hind gli danno addosso come avesse proposto una cosa inutile: io credo che l'emendamento sia cattivo, ma il testo non mi par così piano e liscio come lo fanno: φῦναι è intransitivo, e se il soggetto suo è

42 degli animali, e che, doppia essendo la natura umana (1), il sesso migliore fosse quello il quale poi chiamerebbesi virile. E come poi fossero di necessità piantate nei corpi, e parte accedesse (2) parte si perdesse del corpo loro, ⟨disse⟩ innanzi tutto esser necessario che da queste violenti impressioni nascesse un senso in tutte connaturato, e quindi amore misto di piacere e di dolore, ed oltre di questo paura e iracondia e quante altre pas-
B sioni tengon lor dietro, e quante viceversa son di natura a loro contrarie: le quali se esse riuscissero a soggiogare, vivrebbero nella giustizia, se ne fossero soggiogate, nell'iniquità. E colui che vivesse onestamente il tempo che gli è assegnato, ritornato di nuovo all'abitazione dell'astro suo affine, godrebbe con esso la solita (3) vita beata: ma chi a ciò venisse meno, nella seconda gene-

---

τὸ θεοσ., non si vede come si possa comodamente spiegare σπαρείσας αὐτάς. Ad ogni modo, se si ha da emendare, mi limiterei a mutar φῦναι in φῦσαι, e secondo questo senso ho tradotto. Per le altre questioni cfr. nota a p. 42 D. Nel definir poi l'uomo per l'animale *più religioso* (cfr. *Legg.* X, p. 902 B) si palesa la differenza sostanziale tra la concezione platonica e l'aristotelica, che lo definisce l'animale *politico.*

(1) διπλῆς δὲ οὔσης κ. τ. λ. Cfr. *de Rep.* V, p. 455 E, dove si dice che la donna ha le stesse attitudini dell'uomo, ma in grado inferiore, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρός.

(2) καὶ τὸ μὲν προσίοι κ. τ. λ. Della nutrizione e del consumo dei corpi, e delle sensazioni e delle loro conseguenze tutte parlerà anche più oltre, p. es. p. 43 C, pp. 64 D-65 e p. 69 C-D.

(3) συνήθη, " congenial „ traducono il Jowett e l'Archer-Hind. Intendi la vita a cui l'anima era abituata prima di incarnarsi, essendo lassù la sua vera patria, e la terra per lei un esilio.

razione si tramuterebbe in natura di donna (1); e se neanche allora desistesse dal male, conforme al genere della sua perversità, si trasmuterebbe di volta in volta, a somiglianza appunto del carattere che in lui si produca (2), in qualche cotale natura ferina, e continuando di mutazione C

---

(1) Su di ciò ritorna a pp. 90 E sgg. Nel margine di qualche codice ed in qualche antica edizione seguivano qui queste altre parole: χιλιοστῷ δὲ ἔτει ἀμφότεραι ἀφικνούμεναι ἐπὶ κλήρωσιν καὶ αἵρεσιν τοῦ δευτέρου βίου αἱροῦνται ὃν ἂν ἐθέλῃ βίον ἑκάστη· ἔνθα καὶ εἰς θηρίου βίον ἀνθρωπίνη ψυχὴ ἀφικνεῖται. Le quali parole tratte dal Fedro p. 249 B, col loro cambiamento del soggetto in femminile (ψυχή), mentre qui, prima e dopo, tutto il contesto lo ha maschile, dimostrano ad evidenza che non sono altro che l' intrusione di una glossa marginale. Carlo Giambelli (in " Boll. di filol. class. „ VIII, 6, pagine 131-35) sospetta siano state introdotte a colmare una lacuna, e che nel luogo perduto si accennasse forse anche al ritorno dell'anima alla sua antica personalità, ma non mi persuade. — Le difficoltà gravi invece e logicamente insormontabili di questo luogo sono ben altre. Come potevano essere gli uomini, se contemporaneamente non erano anche le donne? E d'altra parte, se le donne e gli animali non sono che degenerazioni e corruzioni dell'uomo, come si concilia questo con ciò che dice a pp. 39 E-40 A e a p. 41 B, dove gli animali sono specie a parte, la cui creazione è dal δημιουργός delegata ai θεοὶ θεῶν? La degenerazione può esser creazione? Il Gaye (o. c., pp. 163-64) parla anche qui di consecuzione logica e non cronologica, ma poichè ciò che qui si descrive è il prodotto della γένεσις, anzi quello della seconda γένεσις, siamo effettivamente nel mondo del divenire e del fenomeno, del quale è propria la successione nel tempo. Aggiungasi che la degenerazione è rappresentata come effetto di una colpa, e che l'interpretazione simbolica distruggerebbe tutto l'elemento morale della teoria. Del resto, poichè non è questa la sola irrazionalità del Timeo, nè forse la più grossa, contentiamoci di dire che Platone, preoccupato di affermare l'unità della vita nel mondo, o non si accorse o trascurò queste incongruenze del suo mito.

(2) Cfr. *Phaedo*, p. 81 E.

in mutazione non cesserebbe mai dai travagli fintanto che, secondando (1) la rivoluzione di ciò che ha in sè stesso di sempre identico ed uguale, e per mezzo della ragione superando la molta illuvie che anche poi gli si era appiccicata e dal D fuoco e dall'acqua e dall'aria e dalla terra, roba tumultuaria e irrazionale, giungerà al tipo della primitiva ed ottima costituzione.

Tutte queste leggi avendo egli ad essi promulgate (2), affinchè egli fosse della malvagità

---

(1) πρὶν τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὑτῷ ξυνεπισπόμενος. Molti codd. hanno invece ξυνεπισπώμενος, tenuto dall'Hermann, e la scelta può esser dubbia. Ad ogni modo, poichè la forza che deve muovere è nell'anima stessa, ἐν αὑτῷ, pare forse preferibile dire che uno la segua anzichè ne sia trascinato, il che sarebbe più proprio di una forza esteriore. Platone in altri dialoghi ammette la totale e irremissibile perdizione dell'anima, ancorchè solo in casi eccezionali per pochi veramente ἀνίατοι: veggasi in proposito il mito di Er nella chiusa della Repubblica. Come per altro uno possa redimersi, poichè sia degenerato giù giù per tutta la scala animale, qui non è detto (cfr. invece Fedro, pp. 248 E-249); nè è detto come uno diventando bestia conservi l'anima razionale, che Platone presuppone non soggetta a morte nè a distruzione. Calcidio (*Comm.* § 198) crede perciò che il peccatore diventi non già lupo, leone, ecc., ma " ad feritatem leonis ... ad proximam luporum naturae similitudinem pervenire; „ questa per altro non è che una fantasia. Il citato mito di Er può in qualche maniera sopperire, e contentiamoci della favola quando la ragione è incapace di soddisfarci.

(2) Dopo che il δημιουργός ha spiegato alle anime le leggi della natura e ha detto come procederà alla loro γένεσις, cioè alla loro incarnazione, eseguisce ciò che ha promesso e le distribuisce tra i pianeti, pronte per ricevere coi corpi anche la loro parte mortale. Non può esser dubbio che le parole ἔσπειρε τοὺς μὲν κ. τ. λ. richiamino e ripetano la sostanza e la forma di p. 41 E δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς κ. τ. λ. Là si preannunzia ciò che qui si eseguisce, e le anime di cui qui si parla sono

futura di ciascuno innocente, seminò alcuni di loro sulla terra, altri nella luna, altri negli altri, quanti sono, organi del tempo. E dopo di tale seminagione commise agli Dei nuovi che plasmassero i corpi mortali, e che tutto il resto, quanto v'era per anco dell'anima umana che conveniva d'aggiungere, questo e quanto a questo E consegue procurando, signoreggiassero e come per loro si poteva nel modo migliore e più bello

---

quelle stesse a cui là Dio parlava. Ma là Dio parlava alle anime che erano già state distribuite tra gli astri (p. 41 D ἔνειμέ θ' ἑκάστην πρὸς ἕκαστον), e prometteva loro una nuova distribuzione negli organi del tempo: la nuova distribuzione qui avviene, e ciò toglie ogni dubbio che si volesse opporre sul testo di quella promessa: le distribuzioni inevitabilmente sono due, o per meglio dire una νομή (p. 41 D) e uno σπόρος (pp. 41 E e 42 D). Fra gli organi del tempo sui quali avviene questa ulteriore e definitiva seminagione è espressamente nominata la terra, e ciò non fa difficoltà alcuna; le anime vengono in terra quando si incarnano nei corpi; ma oltre la terra si nominano espressamente la luna e gli altri organi del tempo, e questi non possono essere che o i pianeti o le stelle: ammetteva dunque Platone che anche questi fossero abitati? Pare evidente che sì, e abitati pure dal genere umano secondo pp. 41 E-42 A. Questo concetto per altro non ha nè svolgimento nè seguito nel resto del dialogo, ed effettivamente era più ardito assai per Platone di quello che possa essere per noi: ritenendo infatti Platone la terra immobile e gli astri invece in movimento, le condizioni di vita dovevano presupporsi anche sostanzialmente differenti tra questa e quelli. Dagli organi del tempo, come ho detto, non possono escludersi assolutamente parlando le stelle dette fisse, poichè il moto apparente del cielo stellato è anzi la norma ed il canone al quale si ragguagliano gli altri movimenti; ad ogni modo ritengo abbiano ragione quelli che intendono che qui si alluda solo ai pianeti (come nella prima νομή alle stelle fisse), poichè ai pianeti si riferisce Platone principalmente ove parla della generazione del tempo, specie a p. 39 C-D.

continuassero a governare l'animale mortale, in quanto non fosse egli stesso a sè stesso cagione di guai.

XV.

E tutte insieme queste cose mentre egli le ordinava, rimaneva (1), conforme alla natura sua, nel suo proprio stato; e rimanendo egli ⟨così⟩, i figli, che intesero l'ordinamento del padre, obbedivano ad esso, e, preso il principio immortale dell'animale mortale, imitando il loro creatore toglievano a prestito dal mondo, col patto di restituirle (2) poi, delle particelle di fuoco e 43 di terra e di acqua e di aria, e le cose tolte le conglutinavano insieme, non con quei legami indissolubili coi quali essi erano stretti, ma connettendole con spessi chiovi per la loro piccolezza invisibili, e fatto di tutte nei corpi singoli un tutto, le circolazioni dell'anima che è immortale le-

---

(1) Si richiama al concetto razionale di Dio: Dio è sempre ad un modo, e perciò quanto è detto fin qui del suo adoperarsi va inteso figuratamente. Anche il νοήσαντες, che segue dopo, insiste sullo stesso ordine di concetti: i comandi di Dio si percepiscono con l'intelligenza, non coi sensi.

(2) La materia è presa ad imprestito per formare il corpo umano, che non è mai, ma sempre diviene, e perciò, come ogni prestito, bisogna restituirla: quindi la necessità della morte. Ed è questa un'altra conferma che anche nel mondo materiale, come nel morale, non ci può essere variazione di quantità, e che la somma delle cose rimane sempre la stessa.

gavano nel corpo che patisce influssi e deflussi (1). Ed esse, impigliate ⟨come⟩ in un fiume ingrossato, nè si lasciavano soverchiare nè lo soverchiavano, e a forza erano trascinate e trascinavano; così B che tutto l'animale si moveva, ma disordinatamente, dove si imbattesse a procedere, e irrazionalmente, possedendo tutti e sei i movimenti: chè e avanti e indietro procedeva, e ancora a destra e a sinistra, e in su e in giù, e da per tutto errando (2) secondo i sei detti modi. Infatti, ancorchè fosse grande il flutto affluente e defluente onde proveniva la nutrizione, anche maggior turbamento produceva ciò che ciascuno pativa dagli accidenti esteriori, quando il corpo C di qualcuno s'imbattesse ad urtare in un fuoco non suo, o fosse colto dalla solidità della terra, o dalla lubricità umida dell'acqua, o dalla procella dei venti trasportati dall'aria, e da tutte queste cose sospinti i movimenti attraverso al corpo andassero a cadere sull'anima (3): i quali movimenti anche in seguito per questo (4) si chiamarono e anche ora tutti

---

(1) Sugli influssi e deflussi del corpo, che è teoria eraclitea, cfr. p. 42 A. L'anima umana poi è analoga all'anima del mondo, e perciò si parla delle sue circolazioni.

(2) καὶ πάντῃ κατὰ τοὺς ἓξ τόπους πλανώμενα προήειν. A che si riferisce πλανώμενα? Non c'è che ζῷον, che è l'ultimo nome; ancorchè il passaggio dal singolare al plurale sia un po' duro; ma di questi costrutti a senso Platone ribocca: solo emendamento possibile, se si volesse emendare, sarebbe πλανώμενον, ma non mi pare consigliabile.

(3) Cfr. p. 64 A sgg.

(4) Perchè? Forse Platone ebbe in mente una falsa etimologia di αἴσθησις. Proclo, p. 131, proponeva l'omerico ἀίσθω = ἀποπνέω (*Il.* XVI, 468, XX, 403), che ha poco che fare: meglio il Martin pensò ad ἀίσσω, che è suggerito anche dalle parole che seguono.

insieme si chiamano sensazioni. E infatti subito anche allora producendo queste (1) moltissimo e grandissimo movimento, e insieme con quel D fiume, ⟨che s'è detto⟩ che scorre incessantemente, movendo e scotendo violentemente le circolazioni dell'anima, quella dell'identità del tutto incepparono, scorrendo in senso contrario ad essa, e la impedirono di governare e di andare, e quella dell'*altra* specie perturbarono, così che le tre distanze del doppio e rispettivamente le tre del triplo e gli intervalli e i legami dell'uno e mezzo, uno e un terzo, e uno e un ottavo (2), poichè non erano interamente solubili se non dal loro legatore, li contorsero in tutti i contorcimenti, e causarono E ogni sorta di fratture e di guasti dei cerchi in tutti i modi ch'eran possibili. Per tal guisa esse circolazioni, trattenute a stento insieme tra loro, si moveano bensì, ma si moveano irrazionalmente, talora di contro, talora di traverso, talora supine, come quando uno, voltato di sotto in su, puntellando la testa contro la terra e buttando i piedi in aria, si stia dinanzi a qualcuno (3), chè allora,

---

(1) καὶ δὲ καὶ τότε ἐν τῷ παρόντι πλείστην καὶ μεγίστην παρεχόμεναι κίνησιν. Il soggetto che concorda con παρεχόμεναι è αἰσθήσεις, le quali αἰσθήσεις non sono altro che le κινήσεις. I movimenti producono le sensazioni, e le sensazioni perciò non sono altro che movimenti: l'espressione ad ogni modo è imprecisa e trascurata.

(2) Cfr. p. 35 C e le nostre note. L'anima umana è armonizzata analogamente all'anima del mondo.

(3) τοὺς δὲ πόδας ἄνω προσβαλὼν ἔχῃ πρός τινι. Lo SCHNEIDER traduce: " sursum versos alicubi applicatos habeat; „ il MUELLER: " und die Füsse nach irgend einer Richtung emporreckt"; „ e l'ACRI del pari: " e gittando in su i piedi e appoggiandoli ad alcuna cosa. „ Similmente il JOWETT e l'ARCHER-HIND. Ma che appoggino o no i piedi non importa; ciò che importa è notare l'in-

in questa condizione e di chi sta e di chi lo vede, le parti destre appariscono sinistre e le sinistre destre reciprocamente. Or quando di ciò appunto e d'altro di simile le circolazioni siano passive fortemente, qualora accada che in qualche cosa 44 di fuori s'imbattano che appartenga al genere identico o al diverso (1), allora, chiamando questo identico a qualche cosa, quello diverso da qualche cosa (2), tutto al contrario del vero, diventano bugiarde e insensate, e nessuna di esse v'è più che regga e governi. Che se poi delle sensazioni dal di fuori sospinte sopraggiungano e trascinino con sè anche tutto l'invoglio dell'anima, allora le circolazioni (3), mentre servono, si credono di

---

versione della destra e della sinistra in rapporto a chi è nella posizione normale: πρός τινι dunque va riferito a persona. Calcidio (*Comm.* § 210) intese rettamente, e così pure il Martin.

(1) Questo luogo è parallelo a p. 37 A: ivi l'anima del mondo non corrotta giudica rettamente, qui l'anima dell'uomo traviata giudica erroneamente; il procedimento per altro è identico qui e là.

(2) Cioè si perde allora l'attitudine alla dialettica, la quale consiste nel formulare rettamente un giudizio di identità o di diversità: cfr. *Soph.* p. 253 D: τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; "il distinguere secondo le specie e non ritenere diversa una specie ⟨che sia la⟩ stessa, nè la stessa una diversa, forse che non lo diremo esser proprio della scienza dialettica?"

(3) τόθ' αὗται κρατούμεναι κρατεῖν δοκοῦσιν. Che cosa è αὗται? Poichè il nome più vicino è αἰσθήσεις, lo Stallbaum lo riferisce a questo, e intende che le sensazioni, mentre sono soggiogate, pajono invece dominare. In questo senso lo intende anche Proclo (p. 345 E). E sta bene, ma evidentemente, perchè si possa parlare di questa illusione, bisogna che il vincere e l'esser vinto si riferiscano allo stesso fatto e alle stesse per-

dominare. E appunto per tutti questi accidenti di cui patisce, anche adesso come fin da principio l'anima diventa insipiente appena che sia legata in un corpo mortale: ma quando la corrente della crescita e della nutrizione incomba di mano in mano più tenue, e di nuovo i circuiti, ottenuta la calma, procedano per la loro via e diventino col proceder del tempo più regolari, allora le orbite già corrette giusta la disposizione

B

---

sone: se la sensazione soggioga la ragione, ciò resta sempre vero, e non è illusorio, ancorchè alla sua volta essa sia soggiogata da altre potenze; chè del resto, all'infuori di Dio, tutte le cose di questo mondo, e non le sensazioni soltanto, sono in questa medesima condizione di dipendenza. Ma se si dovesse intendere che le sensazioni in questo caso sono soggiogate da quella potenza stessa che credono di soggiogare, allora la conclusione sarebbe precisamente l'opposta di quella a cui Platone vuol venire: che le sensazioni siano soggiogate dalla ragione è cosa desiderabile, e qui, dove evidentemente si vuol notare il caso più grave e disperato, si indicherebbe invece un avvenimento desiderabile e salutare. Perciò gli interpreti più recenti riferiscono αὗται molto ragionevolmente al soggetto principale, che è περιφοραί. “ En effet, “ nota il MARTIN (II, p. 155), “ après avoir donné à entendre, par la première phrase, que l'effet le plus ordinaire des sensations et des appétits de l'âme femelle, comme il la nomme plus loin, est de distraire l'intelligence et d'en troubler toutes les fonctions, il donne à entendre, dans la seconde phrase, que quelquefois une passion sensuelle très énergique, au lieu de distraire l'âme, s'empare d'elle tout entière, en exalte les facultés intellectuelles et les applique avec succès au but qu'elle poursuit. Alors l'intelligence semble triomphante. C'est une fausse apparence. Elle est une esclave habile; mais elle est une esclave: elle ne travaille pas pour elle-même; elle use ses forces au service de la passion qui la domine. „ Allo stesso modo intendeva CALCIDIO quando traduceva: “ tunc illa (anima), subjugata et serviens, pontificium aliquod potestatemque retinere falso putatur. „

dei cerchi singoli che si muovono secondo natura, sanno attribuire rettamente i nomi di diverso e di identico, e riescono a far diventare assennato chi le possieda (1). A chi pertanto anche una retta disciplina di vita venga in ajuto, C costui, evitando la maggior malattia, diventa integro e sano del tutto; ma se non se ne dà alcun pensiero, percorrendo a piè zoppo il cammino della vita, senza aver nulla compiuto nè guadagnato (2) ritorna all'Ade. Questo per altro avviene da ultimo quando che sia; mentre ora intorno alle cose che ci sono proposte conviene esaminare più accuratamente. E innanzi tutto (3) intorno alla produzione dei corpi membro per membro e intorno all'anima, per quali cause e provvidenze degli Dei furono generati, attenendoci a ciò che è più probabile e con tal guida D procedendo, accingiamoci ad indagare (4).

XVI.

Pertanto imitando ⟨gli Dei⟩ la figura dell'universo, che è rotonda, i circoli divini, due che

---

(1) Dunque, secondo Platone, il fanciullo ha l'anima impedita, ma per sè stessa non da meno di quella dell'uomo maturo, e il progresso consiste nella liberazione dagli impedimenti, non in un incremento positivo.

(2) ἀνόνητος. Preferisco questa lezione, come più omogenea con ἀτελής, all'altra ἀνόητος ugualmente accreditata.

(3) τὰ δὲ πρὸ τούτων è appunto ciò che è ora proposto e va innanzi alle questioni escatologiche, che ὕστερά ποτε γίγνεται.

(4) Qui finisce il commento di Proclo.

sono, li collegarono in un corpo sferico, quello che ora chiamiamo testa, il quale delle cose che sono in noi ed è la più divina e tutte le domina. Al quale anche tutto il corpo concedettero in suo servigio, poichè l'ebbero messo insieme gli Dei, sapendo ch'esso doveva esser partecipe di tutti i moti quanti fossero per essere. Pertanto affinchè rotolando ⟨il capo⟩ sulla terra, la quale ha alture e E profondità d'ogni sorta, non fosse impedito nel superar le une e nell'uscir dalle altre, gli diedero questo come veicolo e agevolamento. Perciò appunto il corpo ebbe una lunghezza e germogliò quattro membra che si possono stendere e piegare, procacciandogli il Dio questi strumenti (1), coi quali afferrando e sui quali appoggiandosi diventò capace di andare per ogni 45 luogo portando di sopra di noi il tabernacolo di ciò che v'è di più divino e più sacro. Gambe dunque e mani in tal modo e per questa cagione germogliarono in tutti; e poichè il dinanzi gli Dei ritennero più degno d'onore e d'impero che non il di dietro, in questa direzione ci diedero il modo più frequente di camminare. Conveniva altresì che il davanti del corpo l'uomo l'avesse ben distinto e diverso; e perciò dapprima intorno al vaso della testa, dopo avervi

---

(1) θεοῦ μηχανησαμένου πορεῖα. S'intende il Dio inferiore delegato dal Dio padre: la lezione πορείαν di alcuni buoni manoscritti, accettata dall'Hermann, dall'Archer-Hind e dal Jowett, la credo dovuta a confusione col πορείας che è cinque righe dopo; infatti non conviene all' uso delle mani. Poco più sotto ἀπερειδόμενον vale *appoggiandosi,* e indica l'azione delle gambe, non già “ repousser les objets, „ come erroneamente traduce il Martin.

da questa parte applicata la faccia, a questa collegarono degli organi opportuni ad ogni provvedimento dell'anima, e partecipe del governo B disposero che fosse ciò che per natura è davanti (1).

E di tali organi innanzi tutto costruirono quelli che apportano la luce, gli occhi, e glieli applicarono nel seguente modo. Di quella parte del fuoco che non ha la proprietà di bruciare, ma sì di darci la mite luce propria del giorno (2), si ingegnarono di fare un corpo. Infatti quel fuoco genuino che è dentro di noi germano di questo lo fecero attraverso agli occhi scorrer

---

(1) καὶ διετάξαντο μέτοχον ἡγεμονίας τοῦτ' εἶναι τὸ κατὰ φύσιν πρόσθεν: così Stallbaum e Martin. Invece hanno καὶ διέταξαν τὸ μετέχον Schneider, Hermann, Archer-Hind, da codici diversi. Per il senso è indifferente, purchè si intenda sempre che ciò che per natura è davanti debba avere il governo, e non già che ciò che governa sia per natura la parte che è davanti; purchè insomma non si separi il κατὰ φύσιν dal τὸ πρόσθεν, come pajono fare l'Archer-Hind ed il Jowett.

(2) τοῦ πυρὸς ὅσον τὸ μὲν καίειν οὐκ ἔσχε, τὸ δὲ παρέχειν φῶς ἥμερον, οἰκεῖον ἑκάστης ἡμέρας, σῶμα ἐμηχανήσαντο γίγνεσθαι. Fra ἥμερον ed ἡμέρας c'è un giuoco di parole intraducibile e del resto inutile. L'inciso οἰκ. ἑκ. ἡμ. era inteso comunemente come apposizione esplicativa di φῶς ἥμερον, e per tale credo ancora doversi intendere. Vero è che il Madvig, citato dall'Archer-Hind, levando la virgola dopo ἡμέρας e congiungendo οἰκ. ἑκ. ἡμ. σῶμα, credette aver trovato il vero senso di questo luogo, come trovò l'approvazione e dell'Archer-Hind stesso e del Jowett. Ma io così ci capisco anche meno: come *il corpo proprio di ciascun giorno* possa intendersi per la luce del giorno, io non so vedere; e d'altra parte, poichè il φῶς ἥμερον c'era già, non si vede che cosa di diverso potrebbe essere quest'altra cosa. Qui non si tratta di creare la luce, ma di spiegare come avviene il fenomeno della visione: la luce è già data.

liscio e condensato, constipando tutto l'occhio, C ma più la parte mediana di esso (1), così che avesse a trattenere tutto l'altro ⟨fuoco⟩, quanto era troppo crasso, e lasciasse filtrar puro questo solo. Quando pertanto vi sia luce diurna intorno a questa corrente della vista, allora, abbattendosi simile con simile e congiungendosi insieme, se ne costituisce un corpo solo di natura conforme (2) giusta la direzione degli

---

(1) τὸ μὲν γὰρ ἐντὸς ἡμῶν... πῦρ... ἐποίησαν διὰ τῶν ὀμμάτων ῥεῖν λεῖον, καὶ πυκνὸν ὅλον μέν, μάλιστα δὲ τὸ μέσον ξυμπιλήσαντες τῶν ὀμμάτων. Così interpunge lo Stallbaum, che spiega: " et totum quidem jusserunt promanare densum, ita tamen ut maxime mediam oculorum partem compingerent. „ Similmente il Martin: " ils firent en sorte que ce feu formât à travers les yeux un courant composé tout entier de parties fines et pressées. „ E così l'Acri, e l'Hermann similmente. Levisi invece la virgola dopo λεῖον e dopo μέν, e si ponga dopo πυκνόν, e intendasi ὅλον μὲν τὸ ὄμμα ξυμπιλήσαντες, μάλιστα δὲ τὸ μέσον αὐτοῦ. Su tale interpretazione (Mueller, Schneider, Archer-Hind, Jowett) non può cadere alcun dubbio.

(2) ἓν σῶμα οἰκειωθὲν ξυνέστη κατὰ τὴν τῶν ὀμμάτων εὐθυωρίαν. Badisi a non congiungere οἰκειωθὲν con κατὰ τ. τ. ὀ. εὐθ., le quali parole vanno con ξυνέστη. Ottimamente per questo rispetto il Martin: " qu'en s'identifiant ils forment un corps unique; „ sebbene *en s'identifiant* dica troppo più che non οἰκειωθέν: l'*identificarsi* renderebbe l'oggetto invisibile, secondo ciò che dice a p. 67 D: basta dunque *conformarsi*, o *proporzionarsi*. Secondo Platone dunque (cfr. anche Sofista, p. 266 C) il fenomeno della vista si spiega col congiungersi del fuoco visivo, che esce dall'occhio, con la luce o fuoco esteriore, che irradia dagli oggetti visibili: questi due fuochi congiunti formano una specie di corpo nella direzione della visuale, il qual corpo per la parte del fuoco esteriore è in comunicazione con l'oggetto esterno, e per la parte del fuoco interiore è in comunicazione con l'anima. Questa ipotesi ha qualche analogia con quella delle ἀπορροαί di Empedocle citata nel Menone p. 76 C-D: ἔστι γὰρ χρόα ἀπορροὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰ-

occhi in quel punto dove quello che sopraggiunge dal di dentro s'urta con quello che gli cozza incontro dal di fuori. Ebbene, per questa conformità divenendo tutto questo in conforme disposizione, qualsiasi cosa esso tocchi o qualsiasi altra lui, i moti loro diffondendo per tutto D quanto il corpo fino all'anima (1), produce questa sensazione, per la quale appunto diciamo di vedere. Ma quando alla notte il fuoco gemello se ne va, ⟨l'altro⟩ rimane intercluso; perocchè uscendo verso ciò che è diverso, si cangia esso stesso e si spegne, non essendo più connaturato all'aria vicina, in quanto questa è priva di fuoco. Cessa pertanto dal vedere e diventa per di più conciliatore del sonno. Perocchè quella salvaguardia che gli Dei apparecchiarono per la vista, le palpebre, quando si chiudono, chiudono dentro la E potenza del fuoco, ed essa (2) discioglie ed appiana gli interni movimenti, appianati i quali si ha la tranquillità: e quando la tranquillità è molta, allora ci coglie il sonno dai sogni leggeri; ma se rimangono alcuni movimenti un po' forti, secondo essi sono e secondo i luoghi ove sono rimasti, al- 46 trettali e tanti fantasmi producono a lor somiglianza di dentro, che di fuori poi quando siamo svegliati ci ritornano alla memoria (3). E così quanto alle

---

σθητός, cioè: 'il colore è emanazione delle forme proporzionata alla vista e sensibile'. Per la teoria della vista cfr. anche pp. 64 D, 67 C sgg.

(1) Cfr. p. 43 C.

(2) ἡ δὲ διαχεῖ τε κ. τ. λ. Lo Stallbaum nota: 'int. ἡ τῶν βλεφάρων φύσις,' e insiste su questa interpretazione evidentemente sbagliata; intendi invece ἡ τοῦ πυρὸς δύναμις, come fanno gli altri.

(3) τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα παρέσχοντο ἀφομοιωθέντα ἐν-

immagini (1) che si producono negli specchi e nelle cose terse e levigate, non è difficile intendere. Perocchè dal concorrere reciproco di tutti e due i fuochi, interno ed esterno, dei quali di nuovo se ne fa ciascuna volta sulla superfice levi-
B gata uno solo che in molti modi rimbalza, queste cotali cose tutte necessariamente appariscono, — componendosi in uno sulla superfice liscia e nitente il fuoco che è intorno alla faccia e quello che esce dalla vista (2). E ciò che è a destra appa-

---

τός ἔξω τε ἐγερθεῖσιν ἀπομνημονευόμενα φαντάσματα. Tanto il Martin quanto l'Acri fraintendono del tutto questo luogo: " suscitano, „ traduce questi, " fantasmi somiglianti a cose di dentro o di fuori, „ e il Martin giù di lì. Eppure è chiaro che ἐντός va con ἀφομοιωθέντα ed ἔξω con ἀπομνημονευόμενα. Le immagini dei sogni sono formate dentro di noi, sono cose nostre del tutto soggettive; svegliati le ricordiamo projettandole nel mondo esterno: questo è il senso di ἔξω, e non si ha già ad intendere ἔξω τοῦ ὕπνου, come vorrebbe il Mueller.

(1) τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν κατόπτρων εἰδωλοποιίαν ... κατιδεῖν. È possibile congiungere τὸ δὲ κατιδεῖν, ma è più naturale e ovvio intendere τὸ δέ = *in quanto a.*

(2) ἐκ γὰρ τῆς ἐντὸς ἐκτός τε τοῦ πυρὸς ἑκατέρου κοινωνίας ἀλλήλοις, ἑνός τε αὖ περὶ τὴν λειότητα ἑκάστοτε γενομένου καὶ πολλαχῇ μεταρρυθμισθέντος, πάντα τὰ τοιαῦτα ἐξ ἀνάγκης ἐμφαίνεται, τοῦ περὶ τὸ πρόσωπον πυρὸς τῷ περὶ τὴν ὄψιν πυρὶ περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρὸν ξυμπαγοῦς γιγνομένου. Il fuoco visivo, dice, ed il fuoco esterno si incontrano e si combinano in uno sulla superfice dello specchio, la quale essendo liscia lo fa rimbalzare in diverso modo secondo è piana o curva. E ciò pare abbastanza chiaro: la difficoltà comincia nell'ultimo membro del periodo: τοῦ περὶ τὸ πρόσωπον πυρός, ecc. Che cosa è τὸ πρόσωπον? Il Martin (II, p. 164) l'intende per l'immagine che è nello specchio, il che, se è conciliabile con la teoria aristotelica che ammette nello specchio l'immagine, mi pare sia direttamente contrario alla teoria platonica, la quale assevera appunto che lo specchio non la riceve, anzi la fa,

risce a sinistra (1), perchè il contatto avviene a parti opposte della vista su parti opposte dello

---

per la propria levigatezza, rimbalzare (cfr. CHALC. *Comm.* § 257): oltre di ciò la parola a indicare l'immagine sarebbe molto mal scelta, mentre c'era pronta e facile (ammesso che immagine sia) la parola precisa. Lascio di dire che questa doppia combinazione di fuochi è d'un meccanismo così complicato che nulla chiarisce di ciò che vorrebbe chiarire. Io ritengo che τὸ πρόσωπον sia la faccia di chi guarda lo specchio, e che quest' ultima frase non sia altro che la ripetizione pura e semplice di ciò che è detto nella prima, ripetizione giustificata dal bisogno di insistere sopra un concetto difficile (cfr. p. 35 A e nota, 47 C e nota): il fuoco dunque περὶ τὸ πρόσωπον è la luce esteriore e quello περὶ τὴν ὄψιν è il raggio visivo. Notisi pure ξυμπαγοῦς γιγνομένου che ripete ξυμπαγὲς γενόμενον di pag. 45 C, e perciò va inteso nello stesso senso. Del resto la cosa è detta pure, e con parole del tutto analoghe, nel Sofista, p. 266 C: ἡνίκ' ἂν φῶς οἰκεῖόν τε καὶ ἀλλότριον περὶ τὰ λαμπρὰ καὶ λεῖα εἰς ἓν ξυνελθὸν τῆς ἔμπροσθεν εἰωθυίας ὄψεως ἐναντίαν αἴσθησιν παρέχον εἶδος ἀπεργάζηται, " quando il fuoco nostro e l'esterno convergendo in uno sulle cose lucide e liscie produca un' immagine che dia una sensazione contraria alla vista solita; „ dove le ultime parole sulla trasposizione della destra con la sinistra si riferiscono agli specchi o superfici levigate piane come il caso più comune a darsi. Del resto la frase τοῦ περὶ τὸ πρόσωπον ecc. altri potrebbe anche ritenerla una glossa marginale entrata nel testo: difatti non apparisce nè nella versione nè nel commento di Calcidio (che invece aggiunge qualcosa sul rimbalzo dell'immagine); io per altro preferisco ritenerla una ripetizione legittima e spontanea, un' insistenza intesa a chiarire il concetto e a fissarlo bene nella memoria.

(1) Ciò avviene per gli specchi piani: la parte destra della vista percuote la sinistra dello specchio e viceversa, e rimbalzando conserva la posizione che ha acquistato: l'immagine infatti non è uguale, ma simmetrica all'oggetto. Soggiunge che ciò avviene παρὰ τὸ καθεστὸς ἔθος τῆς προσβολῆς, cioè contro il solito modo di vedere: le altre cose infatti si vedono come sono; le immagini dello specchio invece scambiano la destra con la sinistra, e ciò per effetto del rimbalzo del raggio.

specchio, contro il modo solito del contatto visivo. Ma viceversa la destra resta a destra e la sinistra a sinistra (1) quando nel combinarsi con quello con cui si combina il lume scambia il suo C posto. E questo avviene quando la levigatezza degli specchi, alzandosi dalle parti laterali, respinga la parte destra alla parte sinistra della vista e viceversa. Che se lo specchio è girato di guisa che la curva si disponga secondo la lunghezza del volto, allora esso fa apparire tutto rovesciato, respingendo la parte inferiore alla parte superiore della vista e la superiore all'inferiore.

Queste cose tutte pertanto sono tra le cause concomitanti, di cui come ministre Dio si serve per effettuare quanto è possibile l'immagine del-D l'ottimo. Vero è che si opina dai più che non siano concause, ma cause (2) di tutte le cose, queste che raffreddano e che riscaldano, che con-

---

(1) Nello specchio concavo semi-cilindrico in senso verticale, che qui si descrive, si vede invece la destra a destra e la sinistra a sinistra, e ciò perchè il fuoco che nel comporsi era caduto sullo specchio, una volta composto sulla sua superfice, non ne rimbalza più direttamente per la via stessa per la quale era caduto, ma μεταπίπτει, si scambia; la parete destra rialzata lo fa rimbalzare a sinistra, e viceversa. Se poi lo specchio cilindrico è disposto orizzontalmente, allora l'immagine si vede rovesciata, per la stessa ragione. Se lo specchio concavo poi fosse emisferico, si avrebbero tutte e due le inversioni insieme, ma Platone non considera questo caso.

(2) Questo è contro Democrito, che per altro, come dicemmo, da Platone non è mai nominato. " La nozione delle cause prime e seconde o cooperatrici, che originariamente appare nel Timeo, perdura ancora ai nostri giorni ed è stata una grande conciliatrice tra la teologia e la scienza „ (Jowett, o. c., III, p. 417).

densano e che diffondono, e che producono altri tali effetti; mentre invece non sono capaci di avere ragione nè intelligenza per nessuna cosa. Poichè delle cose che sono, quella sola di cui è proprio possedere l'intelligenza, bisogna dire che è l'anima (1); e questa è invisibile, mentre il fuoco e l'acqua e la terra e l'aria sono tutti corpi visibili. Ora chi ama l'intelligenza e il sapere bisogna che prima di tutto persegua le cause che si riferiscono alla natura intelligente, e che quelle tutte che si generano da altre, le quali vengono mosse e necessariamente ne muovono altre alla loro volta (2), ⟨le tenga⟩ in secondo luogo. E a questo modo dobbiamo fare anche noi, — considerare l'una e l'altra specie di cause, ma separatamente quelle che con intelligenza sono artefici delle cose belle e buone, e quelle che private d'intendimento fanno ciò che capita senz'alcun ordine volta per volta. E

Di ciò pertanto che fu causa concomitante per gli occhi, acciò avessero quell'attitudine che effettivamente hanno sortito, questo basti. Ma qual sia il massimo ufficio loro rispetto all'utilità per che Iddio ce li ha donati, ora resta a vedere. E invero la vista, a giudizio mio, è per noi causa della maggiore utilità, perchè di tutti i ragionamenti che 47

---

(1) τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχήν. Vi sono dunque delle cose *che sono* le quali sian prive di intelligenza? Non potrebbero essere che le idee; e, ad intenderlo alla lettera, il passo sarebbe decisivo per la questione che abbiamo trattato nel capitolo II dei Prolegomeni. Gli è che τῶν ὄντων qui può essere interpretato, in senso non tecnico, per le cose in generale.

(2) Cfr. p. 68 E.

ora si fanno intorno all'universo nessuno sarebbe mai stato fatto da chi non avesse visto nè gli astri, nè il sole, nè il cielo. Ora invece il giorno e la notte, poichè sono veduti, e i mesi e i giri degli anni effettuarono il numero e ci concessero la nozione del tempo e la ricerca intorno alla natura dell'universo. Per mezzo delle quali cose ci B procacciammo il principio della filosofia, di cui nessun maggior bene nè venne nè verrà mai al genere umano regalato dagli Dei. E dico appunto che questo è degli occhi il vantaggio più grande; e tutti gli altri quanti ve ne sono di minori, a che serve il celebrarli? dei quali (1) chi non è filosofo, quando sia orbato e si lamenti, si lamenterebbe senza ragione. Ma di questo sia affermata da noi questa cagione, che appunto per ciò Iddio ci ha trovato e ci ha donato la vista (2), affinchè vedendo nel cielo i periodi dell'intelligenza ce ne servissimo per le circolazioni del pensiero che C è in noi, le quali sono cognate di quelli, ⟨quanto possono⟩ cose disordinate di ordinate, e così,

---

(1) ὧν ὁ μὴ φιλόσοφος τυφλωθεὶς ὀδυρόμενος ἂν θρηνοῖ μάτην. È chiaro che ὧν si riferisce agli altri vantaggi (τἆλλα), e non agli occhi, come pare intendano parecchi. Lo Stallbaum cita a confronto Xen. *Symp.* IV, 12: τυφλὸς δὲ τῶν ἄλλων ἁπάντων μᾶλλον ἂν δεξαίμην εἶναι ἢ ἐκείνου ἑνὸς ὄντος. Chi non è filosofo non riconoscerebbe che la perdita di questi beni secondari, e per questi soli si affliggerebbe, senza accorgersi di averne perduti di assai più grandi: ὀδυρόμενος ἂν θρηνοῖ μάτην è l'eco d'un verso d'Euripide, *Phoen.* 1762: ἀλλὰ γὰρ τί ταῦτα θρηνῶ καὶ μάτην ὀδύρομαι;

(2) ἀλλὰ τούτου λεγέσθω παρ' ἡμῶν αὕτη ἐπὶ ταῦτα αἰτία, θεὸν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαί τε ὄψιν, ἵνα κ. τ. λ. Questa è la variante adottata dagli editori più recenti: ἐπὶ ταῦτα anticipa ἵνα. Altri leggono τοῦτο ... αὐτὰ (*sc.* ὄμματα) ἐπὶ ταύτῃ ⟨τῇ⟩ αἰτίᾳ: il senso però sostanzialmente non muta.

traendone insegnamento (1) e partecipando alla rettitudine dei ragionari conformi a natura, con l'imitare le circolazioni degli Dei, che sono assolutamente costanti, mettessimo norma agli errori delle nostre.

Quanto poi alla voce e all'udito, è di nuovo lo stesso discorso, che sono stati dati dagli Dei allo stesso scopo per la stessa cagione. Perocchè anche la parola è ordinata a questo stesso effetto, e ad esso contribuisce in massima parte, e similmente quanto v'è di utile a udirsi nel suono musicale ci è offerto per via dell'armonia (2); l'armonia poi, come quella che ha movimenti corrispondenti ai cicli dell'anima che sono in noi, a chi con senno adoperi le Muse, è stata data da esse non per ⟨soddisfazione di⟩ un piacere irrazionale, secondo si crede adesso consistere la sua utilità (3), ma come alleata per D

---

(1) Anche questa chiusa non è altro che ripetizione epesegetica della prima parte del periodo: cfr. pp. 35 A, 46 A-B. Così si afferma la legge morale aver origine dall'osservazione dell'ordine nel cosmo. Cfr. *de Rep.* VI, p. 500 C.

(2) ὅσον τ' αὖ μουσικῆς φωνῆς χρήσιμον πρὸς ἀκοήν, ἕνεκα ἁρμονίας ἐστὶ δοθέν. La lezione φωνῇ, di qualche buon codice, non pare accettabile, perchè qui non si tratta di distinguere la musica vocale dalla istrumentale, ma di notare invece che l'utilità che si trae dalla musica è prodotta dall'armonia, la quale è proporzione e rapporto di numeri, quella proporzione appunto e quel rapporto che si sono descritti a proposito della creazione dell'anima del mondo. Pongo col Jowett la virgola dopo πρὸς ἀκοήν: Martin, Hermann e Stallbaum la ponevano prima.

(3) ἡ δὲ ἁρμονία ... τῷ μετὰ νοῦ προσχρωμένῳ Μούσαις οὐκ ἐφ' ἡδονὴν ἄλογον, καθάπερ νῦν εἶναι δοκεῖ χρήσιμος, ἀλλ' ἐπὶ ... δέδοται. Questa è certo la punteggiatura preferibile e attualmente accettata; altri (Hermann, Stall-

ridurre all'ordine ed all'accordo con sè stesso il periodo dell'anima che si fosse fatto in noi discordante. E così il ritmo ci è dato dalle stesse allo stesso scopo, quale ausiliario per la disposizione E sproporzionata e mancante di garbo che è nella maggior parte di noi.

XVII.

Quello che abbiamo detto fino a qui, all'infuori di poche cose, ha servito a dichiarare ciò che fu fornito dall'intelligenza; ora conviene aggiungere al discorso anche ciò che è opera della necessità (1). Perocchè la generazione di questo

---

BAUM) pongono virgola dopo νῦν, e allora δοκεῖ sarebbe il verbo principale della prima parte del periodo. Per il concetto cfr. pag. 80 B.

(1) Su questo elemento della necessità, che ha dato molto da fare agli interpreti, cfr. Prolegomeni, cap. III. Qui basti notare come questa ἀνάγκη subito dopo sia detta τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας (cfr. p. 30 A), a ragione in rapporto a ciò che è sempre, ma contrariamente al concetto che noi ci facciamo della necessità, rispetto al quale non è meno strano ciò che è detto prima, che cioè l'intelligenza persuade la ἀνάγκη. Ma e questa stranezza e molte altre difficoltà restano eliminate, se badiamo alla differenza di contenuto tra il vocabolo greco ed il nostro: ἀνάγκαι, e non νόμοι, si chiamavano anche nella lingua comune le leggi fisiche, e perciò ἀνάγκη, meglio che necessità assoluta (che è piuttosto nel concetto di fato), vale *costrizione*. Per tal modo dalla ἀνάγκη pura e semplice è escluso l'elemento morale, il quale le viene imposto solo dall'intervento di Dio, e la soverchia: quindi la legge morale dell'ordine e del bene, non per sè, ma in quanto deriva da Dio, è assoluta, e la ἀνάγκη pura nel senso platonico non è assoluta, ma semplicemente relativa, contrariamente al concetto volgare.

mondo fu mista d'una combinazione di necessità 48 e d'intelligenza; e come l'intelligenza dominò la necessità col persuaderla a guidare verso il meglio la massima parte delle cose che si generavano, così e in questo modo per mezzo della necessità soggiogata dalla persuasione assennata da principio fu costituito l'universo. Se dunque si vuole, secondo che ha avuto origine, in conformità anche effettivamente discorrere, conviene mescolare ⟨nel nostro discorso⟩ anche la specie della cagione mutevole, secondo che per sua natura coopera (1). Bisogna dunque tornare indietro, e riprendendo di nuovo un altro cominciamento B conveniente a queste cose (2), come abbiamo fatto per quelle allora, così ora per queste si ha da rifarsi di nuovo da capo. E bisogna appunto la na-

---

(1) ᾗ φέρειν πέφυκεν. Lo STALLBAUM traduce: " ea ratione qua ipsius natura fert; „ e il MUELLER similmente. Lo SCHNEIDER: " pro naturae ipsius impetu; „ il MARTIN: " comme la nature des choses le comporte; „ l'ARCHER-HIND: " how it is its nature to set in motion. „ Il NATORP, o. c., p. 347, di questo elemento dice: " Sie ist keineswegs gesetzlos gedacht, vielmehr wird gerade ihr der Charakter der Notwendigkeit beigelegt, zwar in dem vorwaltenden Sinne des wahl- und vernunftlosen Zwanges, aber zugleich in Sinne der *Natur* (ᾗ φ. π.). „ Il senso può essere un po' dubbio, ma che cosa c'entri qui il movimento non vedo; perciò preferisco l'interpretazione dello Stallbaum e del Martin.

(2) Così si intendono in generale le parole καὶ λαβοῦσιν αὐτῶν τούτων προσήκουσαν ἑτέραν ἀρχήν, e credo rettamente, non ostante che il periodo riesca tautologico: l'ARCHER-HIND invece: " and when we have found a second fitting cause for the things aforesaid, „ dunque non 'facendo un secondo cominciamento' ma 'considerando un secondo principio' o elemento, cioè quello or ora enunciato dell'ἀνάγκη. Non credo: ἑτέραν ἀρχήν così indeterminato (senza un τήν o un ταύτην) impedisce di torcer la frase ad un senso diverso da quello che si presenta più spontaneo alla prima lettura.

tura del fuoco e dell'acqua e dell'aria e della terra, quale era prima della generazione del mondo, esaminarla in sè stessa e nelle sue affezioni anteriori (1). Infatti fino ad ora nessuno ha esposto la loro genesi, ma come si sapesse che cos'è il fuoco eccetera, li diciamo principî e li supponiamo le lettere dell'alfabeto dell'universo (2), C mentre neanche alle sillabe, per un uomo che abbia fior di senno, è permesso che si abbiano ragionevolmente a paragonare. Ora pertanto ciò che ne pensiamo noi eccolo qui: del principio di tutte le cose, o dei principî, o comunque si voglia esprimersi intorno a ciò, non è questo il luogo di discorrere, non per alcun'altra cagione se non perchè (3) col presente modo di esporre

---

(1) Cfr. p. 53 A e segg.

(2) αὐτὰ τιθέμενοι στοιχεῖα τοῦ παντὸς κ. τ. λ. La parola στοιχεῖον vuol dire *elemento*, e poichè le lettere sono elementi primi della parola (cfr. *Phileb.* p. 18 B-C), anche *lettera*. C'è qui dunque un giuoco di parole: le quattro specie di terra, acqua, aria, fuoco, volgarmente si tengono essere gli elementi primi, o le lettere dell'alfabeto dell'universo, mentre non ne sono neanche le sillabe, cioè non solo non sono elementi primi, ma neanche una prima composizione di elementi primi. Resta che si potranno appena paragonare alle parole intere.

(3) κατὰ τὸν παρόντα τρόπον τῆς διεξόδου. Calcidio, *Comm.* § 270: " Quarum (cioè delle idee) ad praesens differt examinationem, nec quaerit una ne sit archetypa species eorum quae sunt communis omnium, an innumerabiles, et pro rerum existentium numero, quarum coetu et congregatione concreverit universa moles; an vero idem unum pariter et multa sint, ut docuit in Parmenide. Quae causa declinandi fuit non laborem, sed ne instituto sermoni minime conveniens tractatus admisceatur. Haec quippe naturalis, illa epoptica disputatio est. Naturalis quidem, ut imago nutans aliquatenus, et in verisimili quadam stabilitate contenta: epoptica vero quae ex sincerissimae rerum scientiae fonte manat. „

le cose è difficile chiarire il proprio concetto. Non v'aspettate dunque neanche voi che io debba dirvelo, ⟨chè⟩ nè io stesso sarei capace di persuadermi che sarebbe per me cominciar bene, ove mi assumessi cotanta impresa. Soltanto badando D sempre a ciò che si è detto da principio, cioè alla probabilità dei ragionamenti perchè abbian forza, mi ingegnerò di dire cose che non siano meno, ma anzi più probabili, delle altrui, come ho fatto prima (1), intorno alle cose singole ed al loro insieme. Ed anche ora in sul principio del ⟨nuovo⟩ dire invocando Dio salvatore, che ci guidi sani fuor d'una trattazione strana ed insolita ad una opinione di verosimiglianza, cominciamo di nuovo E a ragionare.

XVIII.

E pertanto il principio nuovo intorno all'universo si faccia da una distinzione più ampia che non sia stata quella di prima. Perocchè allora (2) distinguemmo due specie, ed ora ce ne conviene dichiarare una terza. Le due infatti erano suffi-

---

(1) πειράσομαι μηδενὸς ἧττον εἰκότα, μᾶλλον δέ, καὶ ἔμπροσθεν ἀπ' ἀρχῆς ... λέγειν. Che le parole μᾶλλον ... ἀπ' ἀρχῆς (senza la virgola) possano significare ‘ et même revenant sur mes pas jusqu'au commencement’, come pare al MARTIN (e MUELLER analogamente), a me non pare in modo alcuno. Lo SCHNEIDER, posta la virgola dopo δέ (JOWETT, ARCHER-HIND), traduce καὶ ἔμπροσθεν per ‘ *et antequam ad illa accedam* ’, di che pure si può dubitar forte. Accetto perciò la virgola, ma insieme l'emendamento proposto dallo STALLBAUM di καὶ ἔμπρ. in κατὰ τὰ ἔμπροσθεν.

(2) Cfr. pag. 28 A.

centi per quello che fu detto di sopra, l'una assunta come esemplare, intelligibile e sempre du-
49 rante allo stesso modo, la seconda come imitazione dell'esemplare, avente origine e visibile. La terza allora non l'abbiamo distinta, credendo che queste due fossero sufficenti; ma ora pare che l'argomento ci costringa (1) anche ⟨questa terza⟩ specie difficile e oscura cercar di chiarirla col discorso. Quale proprietà dunque dovremo ad essa secondo natura attribuire? Questa precisamente, di essere la recettrice di tutto ciò che si genera, come una balia. Con questo si è detto la verità; ma giova
B su di ciò parlare più chiaro; il che è difficile e per altre ragioni e anche perchè, per farlo, bisogna prima proporre dei dubbi intorno al fuoco e alle altre tre specie. Perocchè il dire per ciascuna di queste, quale effettivamente convenga chiamar acqua anzichè fuoco, e quale qualsiasi altra cosa, sia a prenderle tutte insieme, sia anche una per una (2), ⟨il dir ciò⟩ in modo da averne un discorso attendibile e sicuro è difficile. Come po-

---

(1) Per tutto questo capitolo e per la questione tutta della materia veggansi i Prolegomeni, cap. III.

(2) τούτων γὰρ εἰπεῖν ἕκαστον, ὁποῖον ὄντως ὕδωρ χρὴ λέγειν μᾶλλον ἢ πῦρ καὶ ὁποῖον ὁτιοῦν μᾶλλον ἢ καὶ ἅπαντα καθ' ἕκαστόν τε, οὕτως ὥστε τινὶ πιστῷ καὶ βεβαίῳ χρήσασθαι λόγῳ, χαλεπόν. Lo Stallbaum, non a torto, trova in queste parole qualche intoppo, e per rimuoverlo propone di levar la virgola dopo καθ' ἕκαστόν τε, e porla dopo ἅπαντα, e sottintendendo, molto duramente, e perciò poco probabilmente, nell'ultimo membro un εἰπεῖν, cava da questo un senso tollerabile: “ idque de quoque sic ut certa et firma utamur oratione. „ Con tutto ciò resta sempre l'intoppo in μᾶλλον ἢ καὶ ἅπαντα. Io credo che il secondo μᾶλλον sia corruzione di ἄλλο, e con questo emendamento ho tradotto: ἢ καὶ ἅπαντα καθ' ἕκαστόν τε è un leggero anacoluto per ἢ κ. ἅπ. ἢ καθ' ἕκαστον.

tremo dunque ragionevolmente dire la cosa in sè stessa, e in che modo ⟨potremo dirla⟩, e che cosa ⟨ne diremo⟩, quando intorno ad essa (1) permaniamo nel dubbio? Innanzi tutto, quello che ora abbiamo chiamato acqua, quando si rapprende, C come ne appare, lo vediamo diventar sassi e terra, fuso poi e disciolto viceversa questo stesso farsi vento ed aria, e l'aria arsa diventar fuoco, e all'incontro il fuoco condensato e spento andarsene di nuovo in forma di aria, e di nuovo l'aria constipata ⟨farsi⟩ nuvola e nebbia, e da queste ancor più condensate scorrer acqua, e da acqua terra e sassi ancora, e per tal modo un cerchio che trasmette vicendevolmente, come vediamo, la generazione (2). E quando queste cose D per tal modo non appajono mai le medesime, quale è tra di esse quella che senza vergognarsi uno potrebbe sostenere che è una qualche cosa e proprio quella e non altra? Non c'è; e di gran lunga più sicuro intorno a tali cose è il discor-

---

(1) εἰκότως διαπορηθέντες ἂν λέγοιμεν; L'ARCHER-HIND vorrebbe congiungere εἰκότως con διαπορηθέντες: " raising what reasonable question. „ Così fa anche il MUELLER; e ciò che segue può giustificare questa interpretazione, e può anche suggerirla; ma dubito forte che la frase greca, così com'è, potesse affatto essere intesa a questo modo dagli antichi lettori.

(2) A p. 54 B-C, correggendo questa affermazione, lo scambio si dice avvenire soltanto tra fuoco, aria e acqua, e non con la terra; l'ARCHER-HIND crede che l'ὡς δοκοῦμεν 'come ne appare' valga a togliere la contraddizione; io pure credo che per lo meno valga ad attenuarla. Ciò che vediamo ci mostra per esperienza che la materia è trasformabile: una più diligente osservazione ci potrà far correggere il concetto volgare di terra, acqua, ecc., e determinare entro quali limiti la trasformazione avvenga.

rere, quando si stabilisca così, cioè, che quella cosa che vediamo sempre diventare diversa, per esempio il fuoco, non essa si abbia a chiamare fuoco, ma quella che costantemente sia tale (1),

---

(1) ἀεὶ ὃ καθορῶμεν ἄλλοτε ἄλλῃ γιγνόμενον, ὡς πῦρ, μὴ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἑκάστοτε προσαγορεύειν πῦρ, κ. τ. λ. Questo luogo, con tutta la pagina che segue, io credo sia stato frainteso o in tutto o in parte da tutti i commentatori, a cominciare da Calcidio fino allo Stallbaum (o. c. *Prolegg.* p. 19), al Martin, al Mueller, all'Acri, al Jowett, all'Archer-Hind. Nel periodo qui riportato τὸ τοιοῦτο νἑκάστοτε (parole che vanno congiunte insieme) sono soggetto, e non, come si crede, predicato di προσαγορεύειν, e τοιοῦτον qui ha il significato solito, non un'accezione tecnica. Ciò che Timeo vuol notare non è già che la parvenza variabile che noi denominiamo di volta in volta fuoco, acqua, ecc., non sia veramente e per sè fuoco, acqua, ecc., ed abbia solo la qualità di fuoco, ecc., chè questo era detto già prima; egli nota invece che il vero fuoco, l'acqua, ecc. sono appunto questa qualità, che costantemente si trova nei casi singoli (τὸ τοιοῦτον ἑκάστοτε, τὸ τοιοῦτον ἀεί) e in tutti ἀεὶ περιφερόμενον, e che appunto perciò questo solo è il fuoco, l'acqua, ecc., cui sarebbe appropriato il τόδε, questo e niente altro, e precisamente niente di tutto ciò che crediamo indicare quando usiamo il τόδε e diciamo *questa cosa, quest'altra,* essendo noi allora abbagliati da un' illusione, in quanto crediamo di indicare effettivamente qualche cosa ben determinata, mentre indichiamo solo un'apparenza transitoria. In altre parole anche la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco fenomenici non sono altro che qualità, come il caldo e il bianco, e le realtà vere sono terra, acqua, aria e fuoco idee; e come il bianco non è la bianchezza, così il fuoco che percepiamo è uno stato della materia e non il fuoco ideale. Ora viceversa, poichè nelle cose non vi è l'idea, ma solo la sua immagine, per questo rispetto alle cose non si potrebbe applicare il τόδε. Per applicare alle cose il τόδε occorre sia in esse qualcosa di permanente, e poichè questo non è la loro parvenza, neanche sotto la forma delle specie elementari, il τόδε nelle cose non ci sarebbe, se non ci fosse il substrato o la recettrice delle dette specie, ciò insomma in cui le dette specie si manifestano. Nell'esempio, che è soggiunto, dell'oro

nè dir acqua questa ⟨che vediamo⟩, ma quella che è sempre tale, nè similmente alcun'altra cosa mai, quasi che avesse qualche stabilità, di quelle E che indichiamo usando della parola *questo* e *cotesto* e crediamo di dir giusto: perocchè ⟨cotali cose⟩ sfuggono e si sottraggono alla denominazione di *questo* o di *cotesto* o di *in questo modo*, e a qualsiasi altra che le indichi come permanenti. Non si chiamino quindi così queste cose singole; ma ciò che è sempre tale e passa costantemente ⟨d'una in altra restando⟩ uguale sia rispetto alle cose singole sia a tutte insieme, questo sì venga chiamato a questo modo, e per conseguenza fuoco quello che è sempre tale; e così dicasi di ogni cosa di cui sia proprio il divenire. E così ciò in cui via via ciascuna di queste cose generandosi prende apparenza, e di nuovo quinci si perde, soltanto ciò alla sua volta 50 si ha da chiamare col vocabolo *questo* e *cotesto*, e l'altro, checchè esso sia, o caldo o bianco (1) o qualsiasi pure dei contrari e tutto ciò che nasce di loro, niente di tutto questo si ha da chiamare in tal modo.

Ma intorno a ciò bisogna daccapo ingegnarci di parlare ancora più chiaro. Infatti se uno, plasmando in oro ogni specie di figure, non cessasse di riplasmarle facendole passare ciascuna per tutte le forme, ove altri ne indicasse una e domandasse che cosa è, molto più sicuro

---

plasmato successivamente in varie forme, il *questo* non può applicarsi che all'oro, il *tale* alle forme, perchè l'oro è il substrato costante e le forme si mutano.

(1) Su questo luogo veggansi i Prolegomeni, capitolo II, § 3, pp. 56-57.

B rispetto alla verità sarebbe il dire che è oro, e il triangolo (poniamo), e quante altre figure in esso formaronsi, non dire di queste che sono, quando mentre appunto l'artefice le forma si trasformano, e se appena possano con una certa sicurezza ammettere il *tale* (1), accontentarsene. Lo stesso discorso effettivamente si può ripetere anche per quell'elemento della natura che riceve in sè tutti i corpi; e lo si deve riconoscere sempre per la stessa cosa, poichè non esce punto mai della sua propria natura (2). Infatti riceve in sè C sempre tutte le cose, e non ha mai preso in nessun caso e per nessun modo nessuna forma che somigli ad alcuna delle cose che entrano in lui. Poichè è proposto a tutta la natura come cera da impronta (3), la quale è mossa e disposta da

---

(1) Cioè se si può dire che abbiano una data proprietà o qualità.

(2) " Così abbiamo due fissità immutabili, le idee e la ὑποδοχή, tra le quali è la massa fluttuante delle apparenze sensibili „ (ARCHER-HIND). — Badisi poi che la similitudine dell'oro deve essere intesa con discernimento. " Questa similitudine, „ dice lo ZELLER, o. c., p. 734, nota, " si riferisce solo a questo, che in tutti e due i casi il substrato, non ostante la varietà e la mutabilità delle sue forme, rimane lo stesso; ciò per altro non esclude che questo substrato nell'un caso sia quello *dal* (aus) quale, nell'altro quello *nel* quale le cose diventano. „ Sopra tutto questa similitudine non deve far credere che anche la χώρα deva essere un substrato *materiale* perchè substrato materiale è l'oro, come pare creda il CHIAPPELLI, o. c., p. 97.

(3) ἐκμαγεῖον. Ho tradotto con *cera da impronta,* ma avverto che in questa figura c'è un concetto materiale, che non si può affermare sia nella parola greca. DANTE pure usa spesso la parola cera in senso molto analogo, non però identico (*Par.* VIII, 128, XIII, 67), in luoghi che direttamente o indirettamente dipendono dalla teoria del Timeo.

ciò che riceve ⟨in sè⟩, e appare per causa di esso ora a un modo ora a un altro. Or ciò che entra e che esce (1) è sempre imitazione delle cose che sono, improntato ad esse in un certo modo meraviglioso e difficile a spiegarsi, che poi più oltre indagheremo (2).

Intanto dunque conviene riconoscere tre generi, ciò che è generato, ciò in cui è generato, e ciò a cui imitazione il generato si genera. E appunto ciò che riceve ⟨la generazione⟩ conviene paragonarlo alla madre, ciò donde ⟨viene la generazione⟩ al padre, e ciò che è di mezzo a queste al figliuolo, e pensare che, dovendo l'impronta essere a vedersi svariata di ogni varietà, in nessun altro modo quello in cui la si ha da imprimere potrebbe dirsi preparato acconciamente, se non sia del tutto privo di tutte quelle forme che è per ricevere donde che sia. Perocchè, quando fosse simile ad alcuna delle cose che riceve, quelle di natura opposta o del tutto diversa, quando capitassero, le riceverebbe male

D

E

---

(1) Ciò che entra nello spazio e che ne esce non sono le idee, per le quali a p. 52 A è affermato espressamente che non entrano in alcun'altra cosa; e notisi la differenza col Fedone, dove a p. 102 D-E ciò che entra e ciò che esce (nelle cose per altro, non nello spazio) sono appunto le idee. Ciò che entra nello spazio è detto qui espressamente essere le immagini (τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα): si può solo dubitare se per queste immagini dobbiamo intendere esclusivamente le forme, od anche la materia di cui constano. Ma se pensiamo che Platone riduce le quattro specie elementari precisamente a forme geometriche, dovremo riconoscere che forma e materia, sotto questo rispetto, vengono a confondersi in una cosa sola. Cfr. Proleg., III, § 3, e la nota a p. 55 A.

(2) In questo dialogo su di ciò non si torna che brevemente a pag. 52 C.

e le dovrebbe mal rappresentare, lasciando apparire insieme il suo proprio aspetto. Perciò è anche necessario che sia fuori di qualsiasi forma ciò che le deve ricevere in sè tutte, a quel modo che per gli unguenti odorosi innanzi tutto si ingegnano con arte di ottenere questo, ⟨cioè⟩ rendono per quanto è possibile inodori i liquidi che devono ricevere i profumi: e così quelli che imprendono a stampare delle figure in qualche materia molle, assolutamente procurano che non ci sia o appaia in essa alcuna forma, e bene prima spianandola la rendono più liscia che sia possi-
51 bile. Del pari adunque anche a quella cosa che deve ricevere molte volte in tutta sè stessa le immagini di tutte le sostanze che sempre sono (1), le conviene di sua natura essere fuori di tutte le forme. Perciò questa madre e recettrice di tutto ciò che si genera di visibile e in generale di sensibile, non diciamola nè terra, nè aria, nè fuoco, nè acqua, nè altra cosa che nasca da queste o da cui queste nascano; ma ⟨se la diremo piuttosto⟩ una specie invisibile e amorfa, capace di qualsiasi contenuto, e che partecipa in un certo
B povero modo dell'intelligibile (2), e che è diffi-

---

(1) ταὐτὸν οὖν καὶ τῷ τὰ τῶν πάντων ἀεί τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλάκις ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι κ. τ. λ. Lo STALLBAUM propone correggere ἀεί τε in ἀεί τι, che non riesco a capire. Egli spiega: τῷ μέλλοντι πολλάκις δέχεσθαι κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ τῶν πάντων ἀεί τι ὄντων, dove manca ἀφομοιώματα, rimasto, pare, nella penna. Ma le idee sono ἀεὶ ὄντα semplicemente, e non ἀεί τι ὄντα, che pare ammettere la possibilità di una mutazione: πάντα ἀεί τε ὄντα non importa in greco alcuna distinzione, più che non ne importi per es. πολλὰ καὶ καλά. Cfr. p. 154, n. 3.

(2) Veggansi i Prolegomeni, cap. III, §§ 1-2.

cile a concepirsi, dicendola ⟨così⟩ non c'inganneremo. E in quanto da ciò che si è detto è possibile arrivare a capire la sua natura, con maggior verità si potrebbe dire in questo modo, cioè che fuoco appare di volta in volta la parte ignita di essa, e acqua la parte liquida, e così terra ed aria in quanto riceve immagini di queste cose (1).

Ma su di ciò conviene indagare determinando meglio la questione nel modo seguente. C'è forse un fuoco che sia fuoco di per sè solo? e ⟨così⟩ le altre cose tutte, che chiamiamo con questi nomi, ⟨esistono esse⟩ di per sè ciascuna? (2) O le cose C

---

(1) Platone non poteva dire più chiaramente di così, ciò che del resto consta anche da altri luoghi, che le quattro specie di fuoco, aria, acqua e terra, non sono elementi nel senso che diamo noi a questa parola, ma stati della materia, cioè solido, liquido, aeriforme e di combustione. Essi non sono che immagini di τοῦ ὃ ἔστιν ἀήρ, τοῦ ὃ ἔστι πῦρ, ecc.

(2) ἆρ' ἔστι τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ, καὶ πάντα περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν οὕτως αὐτὰ καθ' αὑτὰ ἕκαστα ὄντα ...; Tutti gli interpreti intendono ad un modo, cioè, giusta la traduzione del Martin: " Y a-t-il quelque feu existant en lui-même; et de même pour les autres objets desquels nous disons toujours qu'ils ont chacun leur existence à part? „ Ma non mi pare torni giusto, e, per intender così, bisognerebbe che invece di οὕτως ci fosse ὡς. Vuol dire che noi nominiamo il fuoco, l'acqua ecc., e con lo stesso nominarli implicitamente pare intendiamo che esistano di per sè. Ora, domanda Timeo, esistono davvero di per sè a parte queste cose? il nostro modo di parlare corrisponde esso alla verità? Leghisi dunque ἆρ' ἔστι αὐτὰ καθ' αὑτὰ κτλ., e non già λέγομεν αὐτὰ καθ' αὑτά κτλ., che anticiperebbe la risposta al quesito, dato pure che fosse vero che l'affermazione esplicita o sottintesa dell'esistenza a parte del fuoco ecc. sia nelle abitudini mentali dell'uomo, o almeno fosse in quelle degli antichi, da poterla addurre come un fatto frequente su cui fondare delle osservazioni. La

che anche vediamo, e quante altre ne percepiamo per mezzo del corpo, sono le sole che possiedano tale verità, ed altre non ve ne sono fuori di queste in nessun luogo e in nessun modo, e vanamente tutte le volte diciamo esserci di ciascuna cosa una forma intelligibile, mentre essa non è niente se non parole? (1). Non è veramente giusto, lasciando andare questa questione senza esame e senza giudizio, impuntarsi a dire che la è così, e nemmeno in un discorso già lungo conviene D inserirne un altro pur lungo per accessorio. Ma se si trovasse in brevi termini una grande linea di separazione ben definita, questo sarebbe di gran lunga il più a proposito. Ecco pertanto quale è il parer mio: se intelligenza e opinione vera sono due cose diverse, allora queste specie, per noi non sensibili ma soltanto pensabili, sono anche assolutamente esistenti di per sè; se invece, come pare ad alcuni, la opinione vera non differisce affatto dall'intelligenza, allora viceversa la più grande certezza deve attribuirsi alle cose tutte, quante percepiamo per mezzo del corpo (2). Ma ef-

---

collocazione poi dell'avverbio οὕτως toglie di mezzo ogni dubbio. Quanto ai filosofi che sostengono l'esistenza effettiva delle cose, anzi soltanto delle cose, cfr. Sofista p. 246 A-B.

(1) πλὴν λόγος. L'Archer-Hind interpreta qui λόγος per " concetto mentale o universale, „ e vuole che la questione sia tra Socratismo e Platonismo; io credo si deva intendere più bonariamente.

(2) Cioè: se l'attività intellettiva deve avere un oggetto diverso da quello dell'attività sensitiva, come oggetto di questa sono le cose sensibili, oggetto di quella saranno le intelligibili; dunque le cose intelligibili devono esistere: se invece l'opinare, cioè il risultato dell'attività sensitiva, non differisce dal sapere, cioè dal

fettivamente bisogna dire che quelle sono due cose diverse, perchè sono nate separatamente e sono in rapporto di disuguaglianza: chè l'una per mezzo della dottrina, l'altra per effetto della credenza si genera in noi; e l'una ha compagno sempre il ragionamento verace, l'altra è irrazionale; e l'una è immobile incontro alla persuasione (1), l'altra può mutar di parere; e dell'una bisogna convenire che tutti gli uomini sono partecipi, ma dell'intelligenza gli Dei, e in qualche piccola parte il genere umano (2). Così stando queste cose, bisogna convenire che una è la specie che è sempre allo stesso modo, non generata e che non può perire e che in sè non riceve altra cosa E 52

---

risultato della facoltà intellettiva, ossia se attribuiamo all'opinione lo stesso grado di certezza che ha la ragione, allora ha ragione l'oppositore; allora le percezioni dei sensi saranno tutto ciò che di più accertato potremo riconoscere. Ma, soggiunge subito, il primo corno del dilemma è il solo vero, dunque le cose intelligibili esistono. Prosegue poi a dimostrare come e perchè non può esser vero che solo quel corno. Badisi che per Platone il noto principio " nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, „ dal quale noi siam soliti di muovere, non regge affatto, anzi è in opposizione con la sua dottrina. Cfr. un'argomentazione del tutto analoga in *de Rep.* V, p. 477 B, e l'ottima e chiara illustrazione di questa questione in ZELLER, l. c., pp. 643-45.

(1) ἀκίνητον πειθοῖ. Questa è la persuasione irrazionale, la suggestione, quella a cui tendono gli avvocati e a cui si attengono i giudici, come è detto nel Teeteto, p. 201 A-C, dove si discute della stessa differenza tra ἐπιστήμη e δόξα ἀληθής.

(2) ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι. Si interpreta generalmente 'e una piccola parte del genere umano'; ma questa sarebbe un'asserzione non consentanea alla teoria stessa di questo dialogo: perciò intendo βραχύ per avverbio.

di fuori, nè essa passa mai in altra (1), ed è invisibile e non percepibile da alcun altro senso; — quella appunto cui l'intelligenza ebbe in sorte di contemplare; — che uguale di nome (2) e somigliante ad essa è una seconda, sensibile, generata, agitata continuamente, che ha origine in qualche luogo, e che di là di nuovo perisce, afferrabile dall'opinione per mezzo della sensazione; — e che finalmente c'è una terza specie, quella dello spazio, costante sempre, che non è soggetta B a distruzione, e offre sede a tutte le cose quante vengono generate, e mentre è attingibile non dai sensi ma da un certo argomentare illegittimo (3), è a stento oggetto di persuasione ⟨non di conoscenza⟩ (4); in rapporto alla quale veramente

---

(1) Queste parole dimostrano che Platone esclude qui affatto la teoria della μέθεξις quale appare nel Fedone, cioè nel senso di immanenza dell'idea nel fenomeno, o, in altre parole, nel senso che il fenomeno partecipi dell'idea corrispondente a quella particolar qualità che si predica di esso. Qui è accettata la correzione o meglio lo schiarimento suggerito nel Parmenide (cfr. Prolegomeni, cap. II, p. 46), cioè che la partecipazione non sia altro che imitazione: la μέθεξις così diventa più propriamente μίμησις: il fenomeno non partecipa dell'idea, ma ne è un'imitazione. Cfr. per altro Gaye, o. c. cap. VII e passim.

(2) τὸ δ' ὁμώνυμον κ. τ. λ. Cfr. per il concetto *Phileb.* p. 54 A.

(3) ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ. Tim. Locr. p. 94 B: λογισμῷ νόθῳ τῷ μήπω κατ' εὐθυωρίαν νοῆσθαι ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν. È questa forse la analogia aristotelica? Cfr. Chiappelli, o. c., p. 96.

(4) μόγις πιστόν. Lo Stallbaum interpreta “ cui vix possit fides haberi ulla. „ E il Martin: “ elle est à peine connue d'une manière certaine. „ E lo Zeller (o. c. p. 742): “ es sei schwer zu erfassen. „ Le quali parole non pajono avere altro senso se non che la cosa di cui qui si tratta è molto dubbia. Io intendo diversamente. Si è appena parlato della διδαχή e della πειθώ come frutto

anche sogniamo (1) e diciamo essere necessario che tutto ciò che è sia in qualche luogo e tenga un qualche posto (2), e che ciò che non è nè in terra nè in cielo non è niente. Queste cose

---

l'una del νοῦς, l'altra della δόξα, dopo di che Platone classifica i tre elementi della creazione, e primo l'idea che è l'oggetto della conoscenza (ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν), in secondo luogo il fenomeno o la cosa, che è l'oggetto dell' opinione (δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν), in terzo lo spazio (τὸ τῆς χώρας), il quale è l'oggetto non della conoscenza, ma appena della πίστις, la qual πίστις per altro è la parte migliore della δόξα, e val meglio della εἰκασία: dunque μόγις πιστόν vuol dire che è appena qualcosa di più che εἰκαστόν. In *de Rep.* VI, p. 511, ove appunto si distinguono i diversi gradi di conoscenza, è detto che il primo grado è quello a cui giunge la ragione con la facoltà dialettica: οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει: ora qui invece l'oggetto è ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, e perciò non può essere νοητόν, ma μόγις πιστόν. Cfr. pure p. 29 C e la nota (p. 163). Ad ogni modo bene osserva lo ZELLER al l. c. " in che cosa poi questo pensare illegittimo più precisamente consista, Platone certamente non l' avrebbe saputo dire. „

(1) πρὸς ὃ δὴ... βλέποντες. Cioè quando noi consideriamo lo spazio, e vediamo che le cose nel mondo fenomenico non possono essere che nello spazio, abbiamo l'impressione fallace che questa sia una legge universale. Non già che noi vediamo lo spazio quasi in sogno, come fu erroneamente interpretato. Cfr. CHIAPPELLI, o. c., p. 98.

(2) Secondo il nostro modo di concepire, una cosa, per essere, bisogna che sia in qualche luogo, e se non è in nessun luogo, non è affatto. Ora Platone dice che questa è un'illusione, e afferma con ciò asseverantemente che ciò che è, cioè Dio e le idee, non è in luogo, il che egli non persuase ad ARISTOTELE (*Phys.* III, 4, 2. IV, 2, 5), il quale domanda perchè non ammetta Platone che anche le idee e i numeri siano in luogo, εἴπερ τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος, non accorgendosi che nel Timeo la μέθεξις non è ammessa più per le idee, ma solo per la γένεσις. Lo persuase invece a DANTE, *Conv.* II, 4 e *Par.* XXII, 67.

tutte e altre sorelle di queste anche intorno a quella natura che non dorme (1) e che sussiste veramente, per causa di questa sonnolenza, non C siamo capaci di distinguerle ridestandoci e di dire il vero, cioè che all'immagine (poichè non è suo neanche quello per rappresentare il quale essa è nata, ed essa stessa non è che una larva di qualche altra cosa) (2) conviene per questo

---

(1) Platone rassomiglia la δόξα prodotta dalle sensazioni all'impressione di chi sogna, che pur crede di vedere la verità: se pertanto il mondo dei sensi è il mondo dei sogni, quello della intelligenza è il mondo della verità. Il senso dunque è d'impaccio all'intelligenza, perchè le impedisce di prescindere dalle condizioni di tempo e di spazio.

(2) ἐπείπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἐστιν. Il MARTIN traduce: " à laquelle (image) cela même dans quoi elle est née n'appartient pas. „ E questo vorrebbe dire che lo spazio o la χώρα, in cui l'immagine si genera, non è cosa sua, di essa immagine. È inutile dilungarsi a dimostrare che così non può essere logicamente, quando non può essere grammaticalmente, poichè non dice ἐν ᾧ, ma ἐφ' ᾧ. Nè capisco l'ARCHER-HIND, che interpreta che l'immagine non è il paradimma di sè stessa; nè la nota del JOWETT " since in its very intention it is not self-existent, „ che per altro egli pure riconosce essere oscura. Con tutta precisione spiega invece lo ZELLER (o. c., p. 720): " das Wesen, zu dessen Darstellung sie dient, „ e similmente il MUELLER e il JOWETT nella versione. È dunque l'idea. L'immagine dunque non riceve l'esistenza dall'idea che essa rappresenta, non ne ha la μέθεξις, ma è soltanto sua parvenza, una semplice μίμησις, e rimane perciò un non essere. Per avere un principio o una possibilità di esistenza bisogna si riattacchi a qualche altra cosa, e questa altra cosa è la χώρα. Nelle parole che seguono, οὐσίας ἁμωσγέπως ἀντεχομένην, si intenda οὐσίας nel senso di *esistenza* in generale; il che è perfettamente legittimo, in quanto che quella della χώρα potrà in certo senso dirsi esistenza, ma non essenza. Tutto ciò del resto non è altro che la spiegazione del perchè le cose siano in luogo e le idee no: le cose sono imma-

l'ingenerarsi in qualche altra cosa, afferrandosi essa così in qualche maniera all'esistenza, o altrimenti non essere affatto nulla; mentre a ciò che è effettivamente (1), la ragione vera ed esatta è soccorritrice ⟨a dimostrare⟩ che, fino a tanto che una sia una cosa e un'altra un'altra, nè questa nè quella potrebbe entrare nell'altra in modo da restare la stessa e insieme diventar due. D

---

gini, e negata loro la partecipazione all'idea, bisognava trovar per esse qualche altro appoggio. Le idee invece, per presupposto, esistono da sè, e perciò non hanno bisogno di altro. Per Aristotele, che non aveva ben letto questa pagina, cfr. p. 257 nota 2.

(1) Cioè all'idea. S'è detto or ora che l'idea non è immanente nell'immagine; dunque idea e immagine sono due cose ben distinte e diverse. Se invece nell'immagine si dovesse ammettere la presenza dell'idea, com'era nella prima teoria della μέθεξις, essa sarebbe immagine e idea nello stesso tempo, il che distruggerebbe la distinzione. Sta bene pertanto che l'immagine, non avendo esistenza sua propria, deva perciò afferrarsi a qualche altra cosa; ma l'idea invece esiste da sè, e perciò non può passare in altra cosa senza rompere questa esistenza, senza diventare insieme originale e copia, il che è assurdo a pensarsi. Si potrebbe osservare che questa esistenza separata dell'idea è in certo modo implicitamente presupposta in questo ragionamento, il quale non si ha da richiedere sia del tutto esauriente, quando fin da principio è stato detto che non doveva essere se non una traccia a grandi tratti per non lasciare senza risposta una grossa questione incidentale. Badisi ad ogni modo che questa affermazione dell'esistenza separata delle idee fuori delle cose non porta di conseguenza l'esistenza loro fuori di Dio: le idee sono essenza, e sono fuori delle cose, appunto perchè le cose non sono essenza; ma poichè Iddio invece è essenza, è questo piuttosto un buon argomento per dimostrare che sono in lui.

XIX.

Questo pertanto è il discorso ragionato (1) che posso dare sommariamente del mio pensiero, cioè che vi era l'essere, il luogo e la generazione, tre cose tripartitamente, anche prima che fosse il mondo (2); e che la nutrice della generazione, irrigata e affocata e ricevendo in sè anche le forme della terra e dell'aria e tutte le altre passioni che a queste conseguono, appariva a ve-
E dersi svariatissima, e poichè era piena di potenze nè omogenee nè equilibrate, in nessuna parte di sè stava in equilibrio, anzi disugualmente sobbalzando era scossa essa stessa da loro, e movendosi alla sua volta le scoteva: le cose mosse poi altre di qua altre di là separandosi continuamente venivano trasportate, come nella mondatura del grano, quando, scosse e ventilate dal crivello e dagli altri strumenti, le parti dense e
53 gravi da una banda, e le rare e leggere vanno ad accumularsi in un altro posto (3). Così avve-

---

(1) λογισθεὶς... λόγος: cfr. p. 34 A λογισμὸς λογισθείς.

(2) Cfr. Prolegomeni, cap. III, § 4, p. 98.

(3) Le cose si muovono in disordine, perchè sono abbandonate da Dio; per altro il loro movimento non è senza un fine: l'esempio stesso del ventilabro è scelto a indicare questa tendenza; poi è detto espressamente che le parti simili tendevano ad unirsi alle loro simili, quindi le singole specie a separarsi. E questo è appunto stare ἀλόγως καὶ ἀμέτρως, perchè l'ordine consiste non nel separarsi, ma nel congiungersi, non nell'isolarsi inutilmente, ma nell'associarsi ad uno scopo: e questo è notato contro Democrito e gli atomisti. Questo movimento del resto, o piuttosto scotimento, è

niva allora di quelle quattro specie scosse dalla recettrice, mentre si moveva essa stessa come uno stromento scotitore, che cioè le parti più disuguali si separavano tra di loro moltissimo, e le più simili si stipavano insieme, per il che occupavano un luogo le une diverso dalle altre fin da prima che si generasse di esse l'universo ordinato. Ed effettivamente prima di questo tutte le cose stavano tra di loro fuor di ragione e di misura; ma quando ⟨Dio⟩ cominciò ad ordinare l'universo, il fuoco dapprima e la terra e l'aria B e l'acqua, che avevano bensì qualche orma di sè, ma erano per altro in quella condizione in cui è naturale si abbia a trovare qualsiasi cosa ove manchi Dio, queste cose, ⟨dicevo⟩, che erano allora in tale stato, egli dapprima le fregiò di forme e di numeri. Che poi Iddio abbia costituito queste cose nel modo più bello e migliore che fosse possibile da ben diverse che erano, anche questo sopra ogni cosa si tenga sempre per sottinteso nei nostri ragionari. Ed ora bisogna ch'io mi provi di dichiararvi con un discorso C non usuale la disposizione di ciascuna di queste cose e la loro generazione. Ma poichè voi conoscete anche i metodi scientifici, per mezzo dei quali è necessario dimostrare ciò che si dice, mi seguirete (1).

---

l'effetto che esso produce, sono parte dell'ἀνάγκη, in cui Dio pose ordine: le quattro specie infatti, come vedremo più oltre, conservano ancora la tendenza ad accumularsi ciascuna da sè separatamente dalle altre, qualora la nuova legge divina le lasci libere. Cfr. p. 57 B e nota.

(1) Qui finiscono la traduzione e il commento di Calcidio.

XX.

Innanzi tutto, che fuoco, terra, acqua e aria siano corpi, è noto presumibilmente a chi che sia. Ma ogni forma di corpo deve avere anche solidità (1), e il solido alla sua volta è affatto necessario che sia limitato da superfici piane (2).

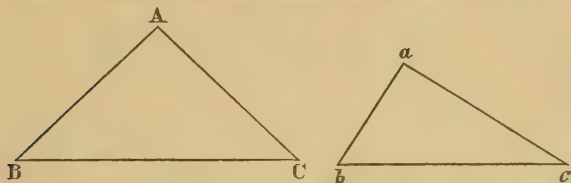
---

(1) In senso geometrico, s'intende; cioè deve avere anche una terza dimensione, βάθος.

(2) Come può dire Platone che il solido è terminato da piani? E se la sua superfice è curva? O bisogna ammettere col Martin (II, p. 235) che la curva in tal caso si consideri come un poliedro di un numero infinito di faccie; o s'ha a ritenere che il filosofo pensi subito alla figura più elementare che si può immaginare, e poichè in ogni figura curvilinea si può immaginare iscritta una figura rettilinea, così la figura più elementare è rettilinea di necessità. L'una e l'altra spiegazione, con altre ancora, sono accennate da Plutarco (*Plat. quaest.* 5), ma che la seconda sia preferibile si può argomentare da ciò che si nota a p. 55 A, cioè che il tetraedro regolare è il primo solido che divida in parti uguali la superfice della sfera in cui sia inscritto, cioè è il più semplice ed il più piccolo che le si possa inscrivere; la quale osservazione avrebbe così una ragione di essere, che verrebbe a mancare altrimenti. Continua a dire che ogni superfice piana si può dividere in triangoli, e ogni triangolo in due altri triangoli rettangoli, e così via di seguito, di modo che il triangolo rettangolo sia l'elemento primo della figura. Si procederebbe dunque sempre verso l'elemento primo; dalla figura curva alla piana inscritta, dalle superfici ai triangoli di cui sono costituite, da questi triangoli qualsiasi ai triangoli rettangoli che li compongono. E procede ancora a specificare. Questi triangoli rettangoli possono essere o isosceli o scaleni: se sono isosceli, hanno perciò i due angoli acuti uguali fra loro (cioè, come dice, il secondo retto è diviso metà da una parte metà dall'altra), come uguali sono i cateti che limitano i detti angoli; se sono scaleni, hanno gli acuti

Ora la superfice piana e rettilinea è costituita di triangoli, ed ogni triangolo ha principio da due altri aventi un angolo retto e due acuti ciascuno: di questi poi alcuni, ⟨gli isosceli⟩, hanno da ciascuna parte una porzione uguale di angolo retto circoscritta da lati uguali, altri, ⟨gli scaleni⟩, hanno porzioni disuguali divise per mezzo di lati disuguali. Questo pertanto poniamo che sia il principio del fuoco e degli altri corpi, procedendo necessariamente col discorso probabile (1); D

---

tra di loro differenti. Sia ABC triangolo isoscele rettangolo in A: gli angoli in B e C sono eguali, ossia, come dice Timeo, i cateti AB, AC dividono in due parti eguali gli altri 90 gradi occorrenti a fare i 180 di cui consta il triangolo, ed essi cateti, per ipotesi, sono uguali

fra di loro. Sia invece il triangolo scaleno *abc* rettangolo in *a*: gli angoli in *b* e in *c* sono disuguali tra di loro, come disuguali sono i cateti *ab*, *ac*. Badisi a non intendere, come grammaticalmente si potrebbe, che i due triangoli rettangoli costitutivi del triangolo comune siano sempre l'uno isoscele, l'altro scaleno, chè non sarebbe vero: dice solo che ve ne sono di due specie, di cui ciascuna ha le tali e tali proprietà.

(1) κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευόμενοι. Acri: " secondo quella ragion verisimile, la quale possa stare insieme con necessità; „ e gli altri a un di presso. Ma non capisco, e o ciò è un controsenso (il necessario infatti rende superfluo il verisimile), o μετ' ἀνάγκης è peggio che inutile. Io preferisco legare μετ' ἀνάγκης con εἰκότα, e intendo: secondo quel discorso per il quale è necessario accontentarsi della probabilità, ovvero che di necessità non può essere che probabile.

chè i principî poi di questi principî li sa Iddio e degli uomini chi sia amico di lui. Ebbene, bi-
E sogna dire ora quali sono quei bellissimi corpi che ne potrebbero derivare, quei quattro cioè, dissimili bensì tra di loro, ma capaci, alcuni (1), di nascere gli uni dagli altri nel dissolversi. Infatti, se riusciamo a questo, abbiamo la verità intorno alla produzione della terra e del fuoco e di ciò che conforme a proporzione è in mezzo a loro. Poichè questo (2) non concederemo ad alcuno, che vi siano affatto corpi visibili più belli di questi, ciascuno nel suo genere. Convien dunque metterci di buona voglia, e le quattro specie di corpi di differente bellezza (3) coordinarle, e poi dire che ne abbiamo adeguatamente compreso la natura.

54 Delle due specie di triangoli l'isoscele ha una sola natura, lo scaleno infinite. Delle infinite alla sua volta conviene preferire la più bella, se vogliamo cominciare come va. Ove pertanto qualcuno ne abbia da scegliere e da indicare un'altra più bella ancora per la costituzione di questi corpi, nemico no, ma amico egli è vincendo (4):

---

(1) Alcuni, non tutti, perchè ne è esclusa la terra; cfr. pag. 49 B-C (p. 247 e note) e pag. 54 B-C.

(2) Leggasi τόδε con l'Hermann, col Mueller e con l'Archer-Hind, invece della vulgata τότε accettata dallo Stallbaum, che si adatta meno al filo del discorso.

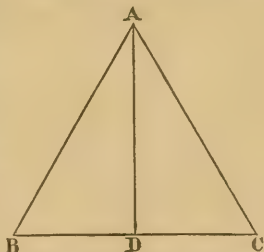
(3) τὰ διαφέροντα κάλλει ....συναρμόσασθαι = *di differente bellezza*, perchè è la differenza che bisogna coordinare; non già *insigni* per bellezza, come intendono tutti gli interpreti: vero è che essi intendono συναρμόσασθαι nel senso di *costruire*, secondo me, a torto. Ciò che segue infatti tratta piuttosto dei rapporti fra le quattro specie, che non delle proprietà di ciascuna a parte.

(4) ἐκεῖνος οὐκ ἐχθρὸς ὢν ἀλλὰ φίλος κρατεῖ. Lo Stallbaum vede in queste parole l'apparenza d'un proverbio:

intanto per altro noi dei molti triangoli ne proponiamo uno come più bello, trascurando gli altri, cioè quello che ripetuto costituisce un terzo B triangolo, ⟨e questo⟩ equilatero (1): perchè poi sia in tal guisa, il discorso è lungo, ma a chi sapesse ciò confutare e trovare che non è così, daremmo in premio la nostra amicizia (2). I due triangoli pertanto, coi quali è stato fabbricato il corpo del fuoco e quello degli altri elementi, siano scelti l'uno isoscele, e l'altro che abbia il maggior cateto triplo in potenza del minore (3).

---

a me pare di trovarvi piuttosto le membra disgregate di un trimetro giambico, che si potrebbe forse ricostruire così: οὐκ ἐχθρὸς ὢν ἐκεῖνος, ἀλλ' ἐρῶν κρατεῖ.

(1) Due triangoli rettangoli scaleni ed uguali congiunti insieme sul cateto maggiore generano un triangolo equilatero quando il cateto minore sia uguale alla metà dell' ipotenusa. — Riassumo dallo Stallbaum la seguente dimostrazione: Siano i due triangoli rettangoli scaleni ed uguali ABD, ACD congiunti per il cateto AD, e sia il cateto BD eguale alla metà dell' ipotenusa AB, e così DC metà di AC. Perciò BD + DC = AB = AC.

(2) φιλία τὰ ἆθλα. Così Stallbaum ed Hermann con A; i più recenti invece accettano la volgata φίλια; ma essendo τὰ ἆθλα parola tecnica, dubito ci possano essere ἆθλα amichevoli e non amichevoli: la φιλία è questa volta il premio della gara, conforme è detto poco prima: φίλος κρατεῖ. La frase è del tutto regolare: cfr. Xenoph. *Anab.* I, 2, 10: τὰ δὲ ἆθλα ἦσαν στλεγγίδες χρυσαῖ.

(3) È lo stesso triangolo scaleno rettangolo col cateto minore uguale alla metà dell' ipotenusa. In questo triangolo il quadrato costruito sul cateto maggiore è tre volte il quadrato costruito sul minore: cioè, come dice, è triplo in potenza. Infatti prendiamo il triangolo

Ma ciò che prima (1) fu detto non chiaramente, ora conviene definirlo meglio. Perocchè le quattro specie c'era parso allora che tutte vicendevolmente si trasformassero le une nelle C altre, e non era parvenza retta. Nascono infatti bensì dai triangoli, che abbiamo prescelto, quattro specie, tre delle quali da quell'uno che ha i lati disuguali, ma una sola, la quarta, è costituita dal triangolo isoscele. Non sono dunque atte tutte, sciogliendosi le une nelle altre, a diventare da molte piccole poche grandi e viceversa; ma le tre prime sì. Perocchè, essendo nate tutte da un ⟨triangolo⟩ solo, sciolti i complessi maggiori, molti piccoli se ne formeranno, e riceveranno le D forme che loro convengono, e così, quando i molti piccoli alla loro volta siano disgregati nei triangoli elementari, se d'un fascio se ne faccia un'unità, se ne potrebbe avere un'altra specie grande (2). E questo sia detto sul trasformarsi

---

ADB (figura precedente): se AB è il doppio di BD, $(AB)^2$ sarà il quadruplo di $(BD)^2$. Ma per il teorema di Pitagora $(AD)^2 = (AB)^2 - (BD)^2$: dunque $(AD)^2$ è il triplo di $(BD)^2$.

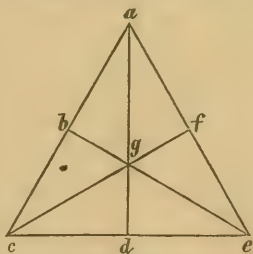
(1) Cfr. pag. 49 C.

(2) γενόμενος εἷς ἀριθμὸς ἑνὸς ὄγκου μέγα ἀποτελέσειεν ἂν ἄλλο εἶδος ἕν. Se non bastasse il senso, la stessa collocazione delle parole dimostra che ἑνὸς ὄγκου va unito con ἀριθμός. Dice che l'acqua, l'aria e il fuoco, constando tutti elementarmente degli stessi triangoli scaleni, possono tramutarsi a vicenda in questo modo, che cioè quella specie che consta di elementi maggiori, poniamo l'acqua, che è rappresentata dall'icosaedro come si vedrà poco più oltre, può sciogliersi in quelle dagli elementi minori, dunque l'acqua in aria, che è rappresentata dall'ottaedro, fino a che si viene alla dissoluzione nei triangoli elementari, i quali poi si possono ricostituire in nuove unità, e quando questa nuova

d'una specie in un'altra. Ma quale sia ciascuna specie che si ottiene di loro, e dal concorrere di quali numeri si ottenga, sarebbe conseguente ora dire. E andrà appunto innanzi la specie prima e la più minutamente costituita. Elemento di essa è il triangolo che ha l'ipotenusa doppia in lunghezza del cateto minore: ora, combinando cotali triangoli a due a due per la diagonale, e ripetuta questa combinazione tre volte, convergendo le diagonali e i cateti minori in uno stesso punto come in un centro, si ha un triangolo equilatero, di sei di numero che erano (1). Congiungendo E

---

unità sia costituita in un complesso, allora si ha la nuova specie; cioè i triangoli, che prima costituivano l'acqua, potranno ora costituire il fuoco, e quelli del fuoco l'acqua, e così via. Comunemente invece si congiunge εἶδος ἓν ἑνὸς ὄγκου e si intende che fanno un corpo di un'altra forma.

(1) È questa un'altra proprietà del suddetto triangolo rettangolo scaleno. Siano i due triangoli rettangoli scaleni uguali *abg* e *afg* congiunti per l'ipotenusa *ag* doppia del cateto minore: questa diventa la diagonale del quadrilatero *abgf*: per questo si parla di congiungere i triangoli per la diagonale (διάμετρος) anzi che per l'ipotenusa. Con altre due coppie di tali triangoli abbiamo i quadrilateri *cbgd*, *edgf*, i quali, congiunti insieme sui cateti minori dei singoli triangoli che li compongono, generano il triangolo equilatero *ace*. Questo pertanto risulta di sei triangoli rettangoli scaleni ciascuno con l'ipotenusa doppia del cateto minore. La dimostrazione si può fare anche in senso inverso, prendere cioè il triangolo equilatero *ace*, calare dal vertice di ciascun angolo la perpendicolare sul lato opposto, e dimostrare che se ne hanno sei triangoli rettangoli ecc. uguali fra loro.

poi quattro triangoli equilateri, ciascun gruppo di tre angoli piani dà un angolo solido, il quale
55 viene per ordine subito dopo dell'angolo piano più ottuso; e di tali ⟨gruppi⟩ essendovene quattro, si forma così la prima specie solida (1) che ha

---

(1) La proprietà di dividere in parti uguali e uniformi la sfera in cui si iscrivono è comune a tutti i poliedri regolari. Questo è il primo, quello cioè che ha minor numero di faccie, il tetraedro regolare, una piramide la cui base e i cui lati sono triangoli equilateri uguali tra loro. L'angolo piano più ottuso è quello che più si accosta ai due retti: l'angolo solido qui descritto somma invece a due retti esatti. I triangoli infatti, di cui consta il tetraedro in questione, hanno tutti gli angoli eguali; perciò tre di questi angoli comunque presi equivalgono a due retti, così i tre che costituiscono un triangolo, come i tre che costituiscono un angolo solido. — Questa concezione presenta delle grandi difficoltà. Fino a qui si era parlato di superfici; ora le superfici si collegano insieme e fanno dei solidi. Questi solidi sono essi pieni o vuoti? Pieni di che? Di materia informe, risponde il GOMPERZ (o. c., pag. 491); e qui intanto si può opporre subito che non sarebbe più informe questa materia se ha già ricevuto le forme matematiche dei poliedri. Diremo che sono vuoti? Si oppone che Platone più oltre nega l'esistenza del vuoto; e a ciò si può rispondere ch'egli veramente a p. 58 A-B non nega il vuoto assolutamente, nega solo che duri; dice anzi che talora nei corpi si fa un vuoto grandissimo e talora uno piccolissimo, che sempre subito si riempie; e sta bene, ma se si riempie, intanto vuol dire che il vuoto c'era. Anche a ritenerli solidi vuoti per altro, di questo vuoto che contengono non si capisce il perchè, più che non lo si capisca del pieno. Gli è che così la questione è mal posta. Platone nel determinare le forme originarie non pensa alla materia, ma allo spazio. Egli introduce il πέρας nell'ἄπειρον, e questo, com'è detto nel Filebo, è il numero e la misura: le forme geometriche sono appunto numero e misura. Le sue superfici pertanto non sono superfici materiate, ma semplici delimitazioni matematiche (cfr. ZELLER, l. c., p. 736), non sono contenenti, ma misure, e i solidi geometrici che esse circoscrivono non sono solidi materiali, ma corrispondono a quei numeri che

la proprietà di dividere in parti uguali e uniformi tutta la superfice della sfera in cui è iscritta. La seconda poi si ha pure dagli stessi triangoli elementari, ma congiunti insieme in otto triangoli equilateri in modo da fare un angolo solido che ha quattro angoli piani; ed ottenutine sei di questi, anche il secondo corpo è così compiuto (1). La terza specie poi consta di cento venti elementi uniti insieme, e di dodici angoli solidi chiusi ciascuno da cinque triangoli equilateri piani, ed ha venti basi ⟨o faccie⟩ in forma B

---

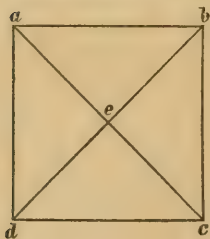
abbiamo veduto essere come mediatori tra le idee e le cose. Se le cose sono immagini delle idee e se le idee sono forme, il *tertium comparationis* non può trovarsi nella materia, ma deve di necessità consistere nella forma. E dell' introduzione della forma nel substrato qui si occupa Platone, e dalla materia prescinde. Il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra ideali e che sempre sono, di cui ha parlato a p. 51 B-C, possono essere imitate nel mondo del divenire per mezzo di quei rapporti matematici che abbiamo veduto: questo è ciò che Platone vuol dire, e in questo senso ciò che egli dice ha senso. Cfr. nota a p. 56 D (pp. 274-275). Egli pertanto non è intento propriamente a cercare i primi elementi della materia, gli atomi, gli indivisibili, ma i primi elementi delle forme. E il primo elemento delle forme è il triangolo rettangolo, nè altra forma più semplice di questo triangolo si dà; e perciò quando ha ridotto le figure a questo elemento gli basta, perchè questo, quanto a forma, effettivamente è il primo, o in altre parole è la più semplice applicazione del πέρας: nè si cura di cercare il più piccolo, perchè di necessità il *più* piccolo procede in infinito e per noi non può essere che un ἄπειρον. Non ci deve perciò far meraviglia se di questi triangoli elementari ne ammette poi di più grandi e di più piccoli, di diversa consistenza e qualità; il πέρας consiste nell'essenza di questa figura, non nei suoi accidenti.

(1) È l'ottaedro, il quale ha otto facce triangolari e sei angoli. È la forma dell'aria.

di triangolo equilatero (1). E l'uno degli elementi è esaurito con tutta questa generazione. Ma il triangolo isoscele generò la natura della quarta specie, unendosene quattro di modo che l'angolo retto si congiunga al centro e ne nasca un tetragono equilatero (2). Sei di tali collegati in-
C sieme fanno otto angoli solidi, costituiti ciascuno di tre angoli retti piani, e la forma del corpo che se ne compone diventa cubica ed ha sei basi ⟨o faccie⟩ piane quadrate (3). Ma essendovi ancora una quinta combinazione, Iddio se ne servì per decorare il disegno dell'universo (4).

---

(1) È l'icosaedro, la forma dell'acqua; ha venti faccie, ciascuna, come si è veduto di sopra, composta di sei triangoli rettangoli scaleni elementari: consta dunque di centoventi elementi. Per la stessa ragione l'ottaedro consta di quarantotto, e il tetraedro di ventiquattro.

(2) Siano i quattro triangoli rettangoli isosceli *aeb*, *bec*, *ced*, *dea* uniti in modo che l'angolo retto di ciascuno sia nel centro; se ne ha il quadrato *abcd*. La stessa dimostrazione si fa anche in senso inverso, cioè che ogni quadrato per mezzo delle diagonali può essere diviso in quattro triangoli rettangoli isosceli; e in vista di questa dimostrazione Platone afferma essere il quadrato composto di quattro triangoli isosceli, mentre effettivamente a comporlo bastano due. Osserva infatti molto a proposito l'Archer-Hind che, se avesse fatto comporre il quadrato di due isosceli, e di due scaleni pure il triangolo equilatero, nel caso di dissoluzione si sarebbe incerti dove segnare la linea di frattura; nel nostro quadrato per esempio se dovesse segnarsi lungo *ac* o lungo *bd*.

(3) Il cubo è la forma elementare della terra.

(4) Qui accenna al dodecaedro, il quinto solido regolare esistente in natura. Nell'Epinomide si dice che esso è la forma dell'etere; ma questa non può essere affatto

XXI.

Queste cose tutte ponderando con precisione, ove uno poi fosse incerto se si deva dire che i mondi siano infiniti o finiti di numero, quella che siano infiniti la potrebbe ritenere veramente l'opinione di tale che non ha finito (1) di imparare ciò che conviene sapere; ma quanto a dire che ne siano stati veramente generati uno o cinque (2), chi si fermasse su questo punto, potrebbe dubitare a miglior ragione (3). Il parer D

---

la dottrina del Timeo, dove a p. 58D l'etere è detto esplicitamente non essere che la parte più pura dell'aria. Questa dell'etere pare fosse invece la dottrina di Filolao, da cui Platone attinse le altre quattro forme di solidi, allontanandosene qui forse perchè il dodecaedro non si adattava alla novità da esso introdotta in questa teoria, di ridurre tutte le forme al triangolo rettangolo. Erra infatti PLUTARCO (*Quaest. Plat.* 5, 1) ritenendo che le sue faccie constino ciascuna di cinque triangoli equilateri. Evidentemente il dodecaedro non rappresenta secondo Platone alcun elemento, ma serve solo di decorazione, e corrisponde, come del resto pur vide anche Plutarco (l. c.), ai dodici segni dello zodiaco.

(1) τὸ μὲν ἀπείρους ἡγήσαιτ' ἂν ὄντως ἀπείρου τινὸς εἶναι δόγμα ὧν ἔμπειρον χρεὼν εἶναι. Ho cercato di tradurre il giuoco di parole sul doppio significato di ἄπειρος, che vale *infinito* e *inesperto*; ma è impresa che riesce sempre male. Lo stesso giuoco è nel Filebo, p. 17 E. Che i mondi fossero infiniti era opinione di Democrito.

(2) Forse perchè in natura vi sono cinque poliedri regolari.

(3) μᾶλλον ἂν ταύτῃ στὰς εἰκότως διαπορήσαι. La lezione più comune στάς è di molto preferibile a πᾶς di qualche codice, accettato dallo STALLBAUM. Infatti o πᾶς

nostro pertanto dice che secondo ogni ragione plausibile ne fu prodotto uno solo (1); ma altri, badando ad altre considerazioni, opinerà forse altrimenti.

Ma questo lasciamolo andare, e intanto distribuiamo le specie, che abbiamo ottenuto secondo il nostro ragionamento, in fuoco, terra, acqua e aria. E alla terra diamo la forma cubica, perocchè E delle quattro specie è la meno mobile e di tutti i corpi la più plasmabile. E tale bisogna che sia quello che ha le basi più salde; chè fra i triangoli che abbiamo assunti da principio è men vacillante per sua natura la base di quelli che hanno ⟨due⟩ lati uguali che non sia quella di quelli che li hanno disuguali, e delle superfici che si compongono dell'uno e dell'altro, il tetragono equilatero in confronto del triangolo equilatero (2), e rispetto alle parti e rispetto

---

è un riempitivo inutile, o, se si intende rigorosamente, è in contraddizione con tutto il resto, poichè subito dopo Timeo si mostra convinto che il mondo sia uno solo: egli ammette dunque che se ne possa dubitare, non già che ne dubitino tutti. Ma il MARTIN, che tiene στάς, non interpreta rettamente con " on pourrait... rester dans l'incertitude. „

(1) τὸ μὲν οὖν δὴ παρ' ἡμῶν ἕνα αὐτὸν κατὰ τὸν εἰκότα λόγον πεφυκότα μηνύει. Il cod. A dopo μηνύει aggiunge θεός, lezione che fu accettata da qualche editore, come dallo SCHNEIDER. Ciò rende più normale la costruzione del verbo μηνύω, ma dopo una tale asserzione non si capirebbe bene come si potesse più soggiungere che però altri potrebbe pensare altrimenti. Perciò credo che θεός sia stato aggiunto da chi riteneva necessario un soggetto, non parendogli tale τὸ παρ' ἡμῶν.

(2) τετράγωνον τριγώνου... στασιμωτέρως... βέβηκε. Qui per tetragono si intende il quadrato. Come nella filosofia, il tetragono fu simbolo di solidità e costanza anche nella poesia. SIM. fr. 3 (H.) v. 2: χερσίν τε καὶ

all'intero, di necessità riesce più stabile. Per il che, attribuendo questo alla terra, conserviamo la probabilità del discorso; all'acqua poi ⟨daremo⟩ la forma che delle rimanenti è più difficile a muoversi, la più mobile di tutte al fuoco, e quella di mezzo all'aria; e così il corpo più piccolo al fuoco, il più grande all'acqua, e quello di mezzo all'aria; e il più acuto ancora al fuoco, e quello che gli vien dopo all'aria, e il terzo all'acqua. Di tutti quanti pertanto quello che ha il minor numero di basi (1) è necessario sia di sua natura il più mobile, perchè di tutti da tutte le parti è il più tagliente e il più acuto, e insieme ⟨è necessario sia⟩ il più agile, constando esso del più piccolo numero degli stessi elementi; così quello che viene secondo ⟨bisogna che⟩ abbia le stesse caratteristiche in un grado inferiore, e il terzo in un terzo. Dunque, conforme al discorso retto e insieme conforme al probabile, quel corpo solido che ha assunto la figura della piramide (2) sia l'elemento e il seme del fuoco, e il secondo in ordine di generazione diciamolo quello dell'aria, e il terzo dell'acqua (3). Tutte queste

56

B

ποσὶ καὶ νόῳ τετράγωνον, onde DANTE, *Par.* XVII, 24 (attraverso ad ARISTOT. *Eth. Nic.* I, 10, 11):

" Ben tetragono a' colpi di ventura. „

(1) τὸ μὲν ἔχον ὀλιγίστας βάσεις. Lo STALLBAUM dall'errata lezione ὀλίγας τάς preferisce trarre ὀλιγοστάς. Per il senso si può dire sia indifferente; certo ad ogni modo è il significato che qui si richiede, ed è *pochissime* e non già *piccolissime*. Ora poichè due righe più sotto troviamo ὀλιγίστων nell'identico senso, non è probabile che qui si sia usata una parola inutilmente diversa.

(2) Come si è visto, è il tetraedro.

(3) Cfr. p. 55 A-B e note (pp. 268-69).

cose pertanto bisogna concepirle così piccole che C ciascuna di ciascuna specie da sè sola per la piccolezza non sia affatto visibile per noi, e solamente quando ve ne siano molte raccolte insieme se ne veda il complesso. E quanto alle proporzioni circa le quantità e i movimenti e le altre potenze tutte, ⟨bisogna pensare⟩ che Dio, in quanto la natura della necessità spontanea e persuasa gli cedette, in tanto, dopo averle in ogni parte esattamente compiute, le abbia coordinate razionalmente.

XXII.

Ora da tutto ciò che abbiamo premesso intorno a queste specie, ecco come la potrebbe D forse essere secondo la probabilità. La terra imbattendosi nel fuoco e disciolta dall'acutezza di esso andrebbe dispersa, o che si disgreghi nel fuoco stesso o nella massa dell'aria o dell'acqua, fino a che, riconnettendosi tra di loro le parti sue cui accadesse di trovarsi insieme dove che sia, si rifaccia ancora terra. Perocchè certo non potrebbe mai passare in altra specie. L'acqua invece disgregata dal fuoco, o anche dall'aria, è ammissibile che diventi, ricomponendosi (1),

(1) ἐγχωρεῖ γίγνεσθαι ξυστάντα κ. τ. λ. L'Ast e lo Stallbaum correggono ξυστάντα ξυστάν, che rende più chiaro il senso e più regolare il costrutto, sebbene l'emendamento non sia assolutamente necessario, potendo il plurale riferirsi ai tre corpi che vengono formati dalle particelle disgregate dell'acqua. Ricordisi che all'acqua è assegnato l'icosaedro, e che ogni icosaedro

un corpo di fuoco e due di aria; e quanto al frazionarsi dell'aria, d'una parte di essa che si dissolva potrebbero nascere due corpi di fuoco. E Viceversa quando del fuoco rinchiuso da aria o da acqua o da della terra, queste in copia ed esso poco, trascinato dal loro movimento e vinto nella lotta, sia infranto, due corpi di fuoco si possono comporre insieme in una sola forma di aria; e così quando l'aria sia soverchiata e sia ridotta in briciole, di due interi e mezzo di essa si combinerà un intero di acqua. Infatti, consideriamo queste cose anche a quest'altro modo: quando una specie delle altre chiusa nel fuoco 57 sia tagliata da esso con l'acutezza degli angoli e dei lati, riducendosi questa alla natura di quello, cessa dall'esser più divisa. Perocchè ciascuna specie che sia uguale, anzi la stessa di sè stessa, non è capace nè di introdurre alcun cambiamento nè di patirlo da cosa che sia uguale ad essa e allo stesso modo di essa (1): il disciogliersi in-

---

contiene due ottaedri (che rappresentano l'aria) e un tetraedro (che rappresenta il fuoco). Così subito dopo è detto che di ogni parte d'aria possono prodursi due di fuoco, appunto perchè ogni ottaedro contiene due tetraedri. Quando si dice per altro che un ottaedro contiene due tetraedri e così via, non si ha da intendere affatto che i due tetraedri, o rispettivamente i due ottaedri, si ottengano sezionando meccanicamente la figura in questione, il che non sarebbe vero; ma vuol dire semplicemente che con le otto faccie dell'ottaedro possono costituirsi due tetraedri, e così via; il che conforta l'interpretazione che abbiamo dato della costituzione di questi solidi nella nota a p. 55 A (pp. 268-69): se le superfici ivi descritte non sono altro che limiti, esse potranno sempre disporsi in tutte quelle combinazioni nelle quali possano essere tutte esaurite.

(1) Dimostrato che fuoco, aria e acqua possono passare l'una specie nell'altra componendosi e disgregan-

fatti dura solo fin tanto che l'una scontrandosi nell'altra specie, essendo da meno, combatta con quella che la soverchia; ⟨dopo, non più⟩. Similmente ogni qual volta le specie più piccole (1) B dentro delle maggiori, poche chiuse intorno da molte, infrante si spengano, come vogliono ricongiungersi nella specie di chi le ha soverchiate, cessano dallo spegnersi, e di fuoco si fa aria, e d'aria acqua. Che se invece si muovano ad assalirla (2), e qualcuna delle altre specie concor-

---

dosi, ne viene di conseguenza che, quando la disgregazione è compiuta, cessi tra esse la lotta. L'aria, come siasi disciolta in fuoco, non combatte più col fuoco, perchè nessuno può combattere sè stesso: essa si assimila all'elemento vincitore. Ciò è contro la teoria di Democrito, per la quale veggasi ARISTOTELE, *De gen. et corr.* I, 7, 2.

(1) " Sembra a prima vista che in questo capitolo ci sia una gran quantità di ripetizioni; ma non c'è effettiva tautologia. Platone 1) spiega come α) le forme più grandi siano disciolte dalle più piccole, β) le più piccole siano disciolte dalle più grandi; 2) dichiara che α) una piccola massa delle forme più grandi chiusa tra una grande massa delle più piccole, β) una piccola massa delle più piccole chiusa tra una grande massa delle più grandi, può riacquistare una forma determinata diventando simile all'elemento vittorioso „(ARCHER-HIND).

(2) ἐὰν δ' εἰς αὐτὰ ἴῃ καὶ τῶν ἄλλων τι ξυνιὸν γένος μάχηται. Le interpretazioni che si davano di questo luogo sono aggrovigliate e confuse, mentre esso è chiarissimo: ἐὰν δέ è correlativo del precedente ξυνίστασθαι μέν, e continua il ragionamento di prima. Così press'a poco intende anche l'ARCHER-HIND. Se dunque le specie più piccole e più poche si acconciano a cedere al più forte, prendono la sua natura, ed è finita la lotta e la trasformazione; se invece fanno resistenza ..., e come potrebbero far resistenza? Quando trovassero alleati di fuori. Ebbene, allora la lotta continua, fino a che il vinto sia del tutto assomigliato al vincitore, o se ne parta. La lezione εἰς αὐτὰ ἴῃ fu attinta dal BEKKER al cod. A, ed è universalmente accettata: la vulgata ταῦτα ᾖ potrebbe

rendo insieme combatta, non cessano dall' esser sciolte, fino a che o del tutto respinte e disgregate si rifugino nella specie della loro natura, o, vinte e diventate di molte una cosa sola uguale al vincitore, restino ad abitare con esso. Ed effettivamente appunto secondo questi accidenti ciascuna di queste specie muta luogo (1). Perocchè di ciascuna specie la massa principale si va a porre a luogo suo proprio in virtù del movimento della recettrice, e ciò che di volta in volta si disuguaglia da sè stesso e si uguaglia ad altri vien trasportato dallo scotimento verso il luogo di quello a cui siasi uguagliato. C

Quanti sono pertanto i corpi semplici e primi, ⟨tutti⟩ per mezzo di queste cause si produssero: del comprendersi poi nelle specie loro altre sottospecie è da ascriverne la causa alla costituzione di ciascuno dei due elementi (2), in quanto per

---

far pensare anche a εἰς αὐτὰ ἴῃ ἢ καὶ τῶν ἄλλων κ. τ. λ., che risolverebbe l'ipotesi in due alternative, forse più razionalmente, perchè specifica meglio i casi possibili.

(1) Dopo aver detto come le quattro specie si trasformino passa a dire del loro luogo. È qui si torna a parlare di quel movimento della recettrice di cui si era detto a pp. 52 E-53, e anche qui si ripete che ciascuna specie tende a riunirsi in sè stessa (cfr. p. 63 B) separandosi dalle altre. È dunque il movimento dell'ἀνάγκη quello che qui si rappresenta, prima che Dio introducesse nel mondo l'ordine, conseguente per altro a quella prima γένεσις, dalla quale la χώρα fu fecondata. V. Prolegomeni, cap. III, § 6.

(2) Questi due elementi sono lo scaleno e l'isoscele. Notisi qui come si ammetta varietà non solo di figura ma anche di grandezza nei corpi elementari, il che pure costituisce una nuova difficoltà. È vero che qui si parla non propriamente dei triangoli elementari, ma di quelli che sono costituiti dagli elementari, ma non si vede come da quantità egualmente minime potrebbero

ciascuna ⟨costituzione⟩ non si produsse da prin-
D cipio il triangolo di una grandezza sola, ma e più grandi e più piccoli, e tanti di numero quante possono essere le sottospecie nelle specie. Per tal modo mescolate queste cose con sè stesse e tra di loro se ne hanno infinite per varietà; — della quale conviene si facciano osservatori quanti vogliono intorno alla natura adoperare un ragionamento plausibile.

XXIII.

Ma sul movimento per altro e sulla quiete, in qual modo e per quali cause si generino, se non ci si metta d'accordo prima, ci potrebbero essere molti impedimenti per il ragionamento che dee
E venir poi. In parte pertanto su di ciò si è già detto; ma oltre di quello è da aggiungere che nella uniformità movimento non può mai darsi che avvenga. Perocchè una cosa che si abbia a muovere senza un motore, o un motore senza una cosa da muovere, è difficile o piuttosto è impossibile che si dia. Ora non c'è movimento quando manchino queste ⟨due⟩ cose, e che esse siano uniformi tra loro è affatto impossibile (1); quindi eviden-

---

aversi somme differenti. E allora si può osservare che, se i triangoli costituenti sono e più grandi e più piccoli, i più grandi non sono elementari, perchè si potranno dividere ciascuno in due, e che il grande e il piccolo non pajono concetti che possano stare nella definizione degli elementi. Io mi confesso incapace di risolvere in alcun modo plausibile questa ἀπορία.

(1) Aveva detto a pag. 57 A che tra simile e simile non può essere nè azione nè passione.

temente porremo la quiete nell'uniformità, il movimento nella disformità. La disuguaglianza poi 58 è causa della disformità; e della disuguaglianza abbiamo esaminato la genesi (1): ma come mai non ⟨succeda che⟩ queste cose si separino secondo la loro specie ciascuna e cessino perciò dal muoversi e dall'essere trasportate le une attraverso le altre (2), non l'abbiamo detto. Ora pertanto ci rifaremo a parlarne. Il giro dell'universo, poichè ebbe comprese in sè le dette specie, essendo di forma circolare e tendendo per sua natura a rientrare in sè stesso, stringe tutte le cose (3) e non permette che rimanga alcuno spazio vuoto (4). Per ciò il fuoco sopra tutto si insinua in tutte le cose, e l'aria in secondo luogo, come B è seconda per sottigliezza, e le altre specie pure

---

(1) Cioè quando si trattò della costituzione della materia e si esaminarono le diverse forme dei triangoli elementari e delle figure che se ne componevano.

(2) πῶς δέ ποτε οὐ κατὰ γένη διαχωρισθέντα ἕκαστα πέπαυται τῆς δι' ἀλλήλων κινήσεως κ. τ. λ. LINDAU e STALLBAUM intendono: come mai le specie, *ancorchè* separate, non cessino dal moto; MARTIN, MUELLER e JOWETT: come mai, *quando* si separano ecc.; ARCHER-HIND: come mai non si separino e (*perciò*) non cessino di muoversi; e questo mi pare renda meglio tanto il senso logico quanto il grammaticale. Il pericolo è appunto che si separino κατὰ γένη (cfr. ARISTOTELE, *De gen. et corr.* II, 10, 9), il resto ne è la conseguenza.

(3) Cfr. Empedocle, fr. 38 (DIELS) = 185 (KARSTEN): Τιτὰν ἠδ' αἰθὴρ σφίγγων περὶ κύκλον ἅπαντα.

(4) καὶ κενὴν χώραν οὐδεμίαν ἐᾷ λείπεσθαι. Che χώρα qui non deva esser preso in senso tecnico è evidentissimo. Il GOMPERZ (II, p. 484), per impugnare che la χώρα sia lo spazio, nota che Platone esclude il vuoto dal suo sistema. Si può rispondere 1) che i concetti di χώρα e di κενόν non sono identici, poichè la χώρα corrisponde all'ἄπειρον e il κενόν si può concepire, e qui infatti si concepisce, come limitato intorno dalla materia, 2) che

a questo modo. Perocchè quelle che sono fatte di parti assai grandi, assai grande vacuità lasciano nella loro costituzione, e le più piccole brevissima: ond'è che l'urtarsi della condensazione sospinge le piccole negli interstizi delle grandi (1). Ponendosi pertanto le piccole presso le grandi, e le piccole separando le grandi, e le grandi comprimendo le piccole, tutte sono trasportate alla C rinfusa verso il loro proprio posto. Perocchè, mutando la grandezza, ciascuna muta anche il luogo dove ha da stare. Così adunque e per tali ragioni perpetuandosi la produzione della disformità, ⟨questa⟩ produce il moto continuo di queste cose, il quale è e sarà ininterrottamente.

Platone non ha mai dichiarato di ammettere l'esistenza attuale della χώρα di per sè nel mondo fenomenico, 3) che egli non nega assolutamente neanche l'esistenza iniziale del vuoto, come vedremo anche nella nota seguente.

(1) Platone nega il vuoto, cioè nega che il vuoto duri, non nega che si formi, come abbiamo visto nella nota a pag. 55 A (p. 268). E ciò che abbiamo osservato là qui riceve rincalzo (cfr. pure nota a p. 79 C). Infatti, essendo le quattro specie composte di solidi geometrici, quando le une entrano nelle altre, di necessità lasciano degli interstizi vuoti, non aderendo tra loro esattamente le piramidi, poniamo, e gli icosaedri. Dei vuoti pertanto si formano, ma dei vuoti precari; e appunto per la necessità di riempire questi vuoti ha luogo il movimento. Infatti Leucippo (Arist. *Phys.* IV, 6, 3-4) aveva osservato che, se tutto è pieno, allora un corpo che si muove entra in un altro corpo, quindi più corpi occuperebbero lo stesso posto ecc. Ma Platone risponde, continuerò col Martin (II, pagg. 256-57): " tout corpuscule qui se meut pousse devant lui un autre corpuscule qui en pousse un autre et ainsi de suite; tous ces corps poussés forment une chaîne circulaire, dont le premier et le dernier anneau se touchent, de sorte que chaque place se trouve remplie à l'instant même

XXIV.

Dopo di ciò poi bisogna pensare che molte sono le specie di fuoco che si danno, come la fiamma, e ciò che emana (1) dalla fiamma e che non brucia ma dà luce agli occhi, e ciò che ne resta nei corpi infocati dopo che la fiamma è spenta. E allo stesso modo nell'aria ⟨v'è⟩ la parte più limpida che si chiama col nome di etere, e la più torbida, nebbia e tenebra, e altre specie senza nome, le quali tutte son generate dalla disuguaglianza dei triangoli. E quanto all'acqua la si distingue in due fin da principio, la specie liquida e la specie fondibile (2). La liquida pertanto, perchè è D

---

où elle deviendrait vide, et ainsi le vide n'existe jamais. Telle est la théorie platonique de l'*impulsion circulaire*, περίωσις, reproduite par Aristote sous le nom d' ἀντιπερίστασις et par les Stoïciens sous celui de περίστασις. Nous verrons quel parti Platon en tire pour expliquer la respiration, les effets des ventouses, l'attraction électrique et magnétique, et les accords musicaux. Ce principe de l'impulsion circulaire, celui de l'attraction des semblables, celui qui assigne quatre régions distinctes à la masse principale de chacune des quatres espèces de corps élémentaires, enfin la loi des transformations des corpuscules, tels sont les grands principes de la physique de Platon. „

(1) ἀπὸ τῆς φλογὸς ἀπιόν. Così Galeno e il cod. Flor. X, lezione generalmente accettata: la vulgata ἁπτόν, benchè data anche da A, non dà senso soddisfacente.

(2) Anche di qui si pare evidentemente che i quattro elementi non sono per Platone che quattro stati della materia, e che la materia si ascrive all'uno o all'altro di questi stati secondo che è capace di ridursi ad esso. Per tal modo anche i metalli si riducono alla seconda

costituita delle specie d'acqua più piccole e pur disuguali, è mobile e di per sè stessa e per opera d'altri a cagione della disformità e delle caratteristiche della sua figura. L'altra invece, che nasce
E d'elementi grandi e conformi, più stabile di questa e grave, è compatta per effetto della uniformità, ma sotto l'azione del fuoco, che la penetra e la discioglie, perdendo l'uniformità, acquista più di movimento, e divenuta sempre più mobile, spinta dall'aria vicina e distesa sulla terra, fondersi il demolirsi della sua massa e fluire lo scorrere sopra la terra ebbero rispettivamente nome appropriato (1). E di nuovo quando esca indi il
59 fuoco, poichè non esce nel vuoto, l'aria vicina sospinta da esso sospingendo alla sua volta la massa liquida ancora mobile verso gli spazi lasciati da esso fuoco, la comprime in sè stessa: essa poi compressa riacquistando l'uniformità, in quanto se ne è ito il fuoco che della disformità era l'autore, di nuovo è restituita all'identità con sè stessa. E il partirsi del fuoco fu nominato raffreddamento, e il condensarsi, partito quello, fu detto solidificarsi.

---

specie dell'acqua, perchè ad alta temperatura si possono fondere, mentre alla prima appartengono quei corpi che sono liquidi alla temperatura normale. Questi stati poi non sono in sostanza altro che qualità, come abbiamo visto di sopra.

(1) Il Martin a questo proposito si domanda se Platone ammetteva che il fuoco potesse dilatare i triangoli elementari, e l'Archer-Hind a ragione risponde che no, e che egli vuol dire soltanto che le particelle del fuoco, frapponendosi tra quelle dell'acqua, quelle più piccole, queste più grandi, distruggono la omogeneità della massa. Ad ogni modo questa è pur sempre un'ipotesi intesa a spiegare la dilatabilità dei corpi per effetto del calorico.

Or di tutte queste, quante abbiamo chiamate acque fondibili, quella che per constare di mi- B nutissime e conformissime parti è la più densa, specie semplice, in cui si uniscono il color splendido e il biondo (1), ricchezza preziosissima, è l'oro, che si fa solido dopo filtrato attraverso la pietra. E il germoglio dell'oro (2), che è per la densità sua durissimo e tinto in nero, fu chiamato adamante. E quello che si accosta alle parti dell'oro, ma ha più d'una specie, e quanto a densità è anche più denso dell'oro, e si compone pure di una piccola e sottile particella di terra (3), così da essere più C

(1) Notisi che Platone confonde nei colori la tinta e la lucentezza.

(2) χρυσοῦ δὲ ὄζος....... ἀδάμας ἐκλήθη. Questo χρυσοῦ ὄζος = *auri nodus*, che si dice pure ἀδάμας, non è affatto il diamante, che si chiamò con questo nome solo dopo Aristotele, e non è fondibile: nè può essere l'acciajo, perchè non corrisponde alle caratteristiche qui indicate, e che sono ripetute anche nel Politico, p. 303D, ove, dopo aver detto di quelli che purgano l'oro dalle scorie, si soggiunge che dopo restano ancora commiste all'oro delle sostanze preziose congenite ad esso e tali che non si possono levar via se non col fuoco, cioè rame, argento e talvolta anche ἀδάμας: μετὰ δὲ ταῦτα λείπεται ξυμμεμιγμένα τὰ ξυγγενῆ τοῦ χρυσοῦ τίμια καὶ πυρὶ μόνον ἀφαιρετά, χαλκὸς καὶ ἄργυρος, ἔστι δ' ὅτε καὶ ἀδάμας κ. τ. λ. Lo Schneider, citato da STALLBAUM e da MARTIN, lo ritiene un misto d'oro e di rame: a ritenerlo tale osterebbe il colore nero. Pare piuttosto una specie di ferro durissimo; e il Lewis, citato dall'ARCHER-HIND, crede di poter identificarlo con l'ematite.

(3) Non è vero che il rame sia più denso dell'oro, e Platone fu indotto in errore dal falso presupposto che la densità fosse in ragione diretta della durezza. Del resto, dopo detto che è più denso, si soggiunge che è più leggero, perchè ha in sè grandi intervalli, il che pare disdica la prima affermazione. Si ha, credo, da intendere che le particelle proprie del rame (non già la massa) sono bensì in sè più dense, ma che quelle di terra che contiene, non adattandosi bene con esse,

duro, ma per avere dentro di sè grandi interstizi è più leggero, ⟨questa⟩ è pure una specie delle acque lucenti e compresse, e solidificata forma il rame. La parte poi di terra che è mista ad esso, quando invecchiati tutti e due si separino novamente tra di loro, fatta manifesta come sta da sola, si dice ruggine. Così sulle altre cose di cotal genere non è punto intricato il discorrerne ancora, chi segua il tipo dei ragionamenti probabili, per mezzo dei quali (quando uno per suo riposo lasci i discorsi di ciò che è sempre, e, atten- D dendo ai probabili su ciò che diviene, gusti un piacere che non gli dovrà poi rincrescere) è dato all'uomo di procurarsi un passatempo moderato e serio per la vita (1). E per questa via anche noi quinc' innanzi lasciandoci andare (2), esporremo ora su queste cose stesse le altre probabilità come segue.

---

perchè di forma elementare differente (isosceli invece di scaleni), producono di necessità degli interstizi, i quali sono cagione della maggiore leggerezza.

(1) Questo periodo è difettoso, non già perchè nel testo sia anacolutico, ma perchè è tautologico. Nella traduzione si è dovuto mantenere la disposizione medesima del testo per conservare con essa l'apparenza del ragionamento, e ne è nata perciò una durezza che non è abbastanza attenuata dalla parentesi che si è introdotta. Così si è perduta la spontaneità e la naturalezza, che ha la sua ragione, non già in difetto di riflessione, ma nel precorrere del pensiero al di là della misura del procedere logico, come abbiamo notato avvenire in Pindaro, più che in altri, moltissime volte. — Lo studio della fisica per Platone è dunque un lodevole passatempo: cfr. pp. 68 E-69 A.

(2) Il senso richiede si legga ἐφέντες con la maggior parte degli editori moderni, non ostante che A abbia ἀφέντες.

Acqua mescolata a fuoco, quanta è sottile e liquida (e per il movimento e il corso che prende devolvendosi sopra la terra si dice appunto liquida (1)) e molle insieme, perchè le sue basi, come meno stabili di quelle della terra, sono cedevoli, — questa ⟨acqua⟩, allorchè separata dal fuoco e dall'aria sia rimasta sola, diviene più uniforme, E e per l'uscire di quelli è sospinta in sè stessa; e così condensata, quella a cui ciò accada in sommo grado al di sopra della terra, si chiama grandine, e quella a cui sulla terra, ghiaccio, — e quella a cui ⟨accada⟩ in grado minore (2) e resti coagulata a metà, questa, se è al di sopra della terra, si chiama neve, e se è condensata sulla terra, e nasce dalla rugiada, si dice brina. Così le numerose qualità d'acqua che sono commiste tra di loro e filtrate attraverso le piante della terra, prese tutte quante insieme, sono quelli che 60 si dicono succhi. E per le mistioni essendo ciascuno diverso dagli altri, i più costituirono delle specie anonime, ma quattro, chè tante sono quelle

---

(1) ἣν κυλινδούμενον ἐπὶ γῆς ὑγρὸν λέγεται. Si parla qui dell'acqua vera e propria nel senso nostro, e si spiega la formazione della grandine e del ghiaccio (coagulazione intera), della neve e della brina (coagulazione a metà). Nella prima parte di questo periodo gli emendamenti proposti dallo Stallbaum non sono nè necessari, nè utili, nè degni di nota; e la frase ἣν κυλινδούμενον ἐπὶ γῆς ὑγρὸν λέγεται probabilmente contiene, come notò già il Lindau, un'etimologia: ὑγρόν = ὑπὲρ γῆς ῥέον.

(2) τὸ μὲν ὑπὲρ γῆς μάλιστα παθὸν ταῦτα χάλαζα, ... τὸ δὲ ἧττον ... Cioè τὸ δὲ ἧττον παθόν, ed errano del tutto il Martin e l'Acri, che intendono ' quando le parti sono più piccole '. Anche lo Stallbaum col suo '*quod autem minus est*' non pare abbia capito per il suo verso questo luogo, che è pur così facile.

che contengono del fuoco, come erano più in vista, ricevettero dei nomi; quella che è atta a scaldare l'anima insieme col corpo, fu il vino; quella ch'è lubrica e atta a discettare la vista, e perciò è lustra a vedere e ha l'apparenza di cosa nitida e grassa, fu la specie oleosa, cioè la pece, il sugo del ricino, e l'olio stesso, e quante altre cose vi sono B della stessa natura. Quella specie poi che è diffusiva quanto lo comporta la natura dell'apparato della bocca (1), e per questa proprietà pro-

---

(1) ὅσον δὲ διαχυτικὸν μέχρι φύσεως τῶν περὶ τὸ στόμα ξυνόδων. Tanto lo STALLBAUM quanto il MARTIN citano a confronto p. 60 D: τὸ δ' εὐάρμοστον ἐν ταῖς κοινωνίαις ταῖς περὶ τὴν στόματος αἴσθησιν (vedi la nota a suo luogo), ma mentre il secondo traduce ξύνοδοι per " substances unies pour former un aliment „ e in nota " la combinaison de plusieurs substances pour former un mets agréable à la bouche, „ interpretazione ardita e poco attendibile; il primo col suo " usque ad naturales circa os coitiones „ ne dà un'altra che si capisce anche meno del testo. Più attendibile è certo l'interpretazione del JOWETT e dell'ARCHER-HIND che intendono διαχ. τῶν π. τ. στ. ξυν. μέχρι φύσεως = 'che espandono i pori (A.-H.), o le parti contratte (J.) della bocca fino al loro stato naturale'. Dubito per altro di μέχρι φύσεως, che mal corrisponde ad εἰς φύσιν ἀπιόν di p. 64 D, che si cita a confronto, mancando qui il verbo a chiarire il senso, mentre corrisponde piuttosto ad altre frasi platoniche in tutt'altro senso, e basti citare p. 67 E: μέχρι τῶν ὀμμάτων, p. 45 D: διαδιδὸν μέχρι τῆς ψυχῆς, e analogamente p. 67 B. Io penso pertanto che φύσις τῶν ξυνόδων valga poco più che αἱ ξύνοδοι, come in moltissimi altri luoghi di questo dialogo la circonlocuzione con φύσις, analoga del resto a tante altre con εἶδος, ἰδέα, ξύστασις, πάθος, δύναμις, ecc., che abbiamo notato nei Prolegomeni, cap. I, § 6, pp. 33-35. Ciò posto, la frase αἱ ξύνοδοι τοῦ στόματος, meglio che non dei pori, la intenderei piuttosto del convergere del senso del gusto nella bocca, o del comprimere di essa per gustare: cioè gli umori, di cui si parla, sono dissolubili quanto lo comporta la degustazione. Il MUELLER, traducendo " das um den Mund sich Vereinigende „ e interpretando

duce la dolcezza, ebbe più in generale il nome di miele; e finalmente quella che discioglie col suo ardore le carni e fa schiuma, ⟨specie⟩ ben distinta da tutti gli altri succhi, fu nominata fermento (1).

XXV.

Quanto poi alle specie della terra, quella che è colata attraverso l' acqua diventa corpo petroso nel modo seguente. L'acqua che le è commista, quando nella commistione si sminuzzi, si cambia nella forma dell'aria, e diventata aria corre su al luogo suo; ma poichè intorno non c'era alcun vuoto, sospinge dunque l'aria vicina, e questa, poichè è pesante, sospinta e diffusa intorno alla C

---

tra parentesi " die verschiedene Geschmacksorgane, „ pare non andasse molto lontano dal nostro modo d'intendere.

(1) τὸ δὲ τῆς σαρκὸς διαλυτικὸν τῷ κάειν ἀφρῶδες γένος... ὀπὸς ἐπωνομάσθη. Lo STALLBAUM lo crede il succo del σίλφιον, il MARTIN lo traduce *opium*. Il RITTER (*Platons Dial. Inhaltsdarst.* p. 122) lo rende per *Fiebersaft* e lo crede, come pure lo ZELLER (o. c., p. 807, n. 3), un umore di pianta buono come medicina o come veleno: crede possibile anche intenderlo per *Milchsaft*. Egli si accosta più al vero, perchè innanzi tutto bisogna trovar cosa che abbia le caratteristiche qui attribuite all'ὀπός da Platone: ὀπός è il sugo che cola dalle piante per effetto di un'incisione, in ispecie quello del fico, che serviva di caglio, e il caglio in generale; mi pare perciò che la parola meno lontana dall'ὀπός di questo luogo sia *fermento*. Può essere dubbio se τῷ κάειν vada congiunto con ἀφρῶδες γένος (MARTIN), o invece con διαλυτικόν (JOWETT, ARCHER-HIND): preferisco questo secondo senso.

massa della terra, la preme fortemente e la constipa nei luoghi donde era uscita l'aria recente (1). Compressa poi dall'aria la terra insieme all'acqua che non se ne può più disciogliere (2) diventa pietra, più bella quella che formata di parti uguali e uniformi è diafana, più brutta l'opposta. Quella invece che dalla rapidità del fuoco sia stata spogliata di ogni umidità e si condensi in un corpo più friabile (3) della prima, diventa ciò
D che si comprende sotto il nome di ceramica. Si dà anche che, rimastavi dell'umidità, la terra, poichè si è fusa per il fuoco, quando si raffreddi, divenga pietra di color nero (4). Di quelle due

---

(1) Cioè quella che di recente è divenuta aria, di acqua che era.

(2) Ξυνωσθεῖσα δὲ ὑπ' ἀέρος ἀλύτως ὕδατι γῆ ξυνίσταται πέτρα. Non tutti intendono allo stesso modo: i più congiungono ἀλύτως ὕδατι = 'sì che l'acqua non la possa sciogliere' (Schneider, Mueller, Acri, Archer-Hind); " terra ab aere cum aqua ita compressa, ut solvi ab ea non possit „ (Stallbaum), congiungendo ὕδατι, oltre che con ἀλύτως, anche con ξυνωσθεῖσα. Il Martin (e così il Jowett), assai meglio, congiunge ὕδατι con ξυνωσθεῖσα soltanto, ed osserva che qui si distingue quella terra ond'è evaporata totalmente ogni umidità, ed è la ceramica, e quella che contiene ancora dell'acqua che non ha potuto evaporare, e sono le pietre preziose, di cui qui si parla. Bisognava dunque notare che in queste la terra è indissolubilmente congiunta con l'acqua, per istabilire la differenza con la ceramica; mentre il dire che sono indissolubili per opera dell'acqua (e per quella del fuoco?) non si vede che cosa abbia che fare.

(3) Timeo Locro, p. 99 C-D, qui ha delle varianti, e nel genere friabile enumera lo zolfo, l'asfalto, il nitro, i sali, l'allume e le pietre di simil genere.

(4) γέγονε τὸ μέλαν χρῶμα ἔχων λίθος. L' ἔχον delle vecchie edizioni è un mero sproposito; l' Hermann lo corregge sostituendo εἶδος a λίθος, ma non persuade, perchè εἶδος è parola generica che non dice niente. Se c'è errore nella tradizione dei codici, non è pertanto nell'ἔχων, ma nel τό, che non potendosi congiungere che

poi (1) che a questo stesso modo vengono spogliate di una grande quantità di acqua che loro era commista e constano di parti di terra più tenui e sono salse, quando siano a mezza coagulazione e solubili ancora dall'acqua, se ne fa da una parte il nitro, che serve a nettare dall'olio e dalla terra, dall'altra quella cosa che tanto bene si adatta nei condimenti per il senso della E bocca, il corpo dei sali, che è così caro agli Dei, giusta il conto che ne tiene la legge (2). Ma quei

---

con μέλαν χρῶμα, torna peggio che superfluo. Chi crede sia la lava, chi il basalto, ma l'omissione dell'articolo per λίθος (quando non volessimo inserirlo) indica che è una pietra nera non determinata.

(1) τῷ δ' αὖ κ. τ. λ. Questa serie di dativi fu dallo Schneider sostituita con una serie di duali, approvante l'Archer-Hind: forse l'emendamento non è necessario, ma poichè il senso si fa per esso più chiaro, lo seguo nella traduzione.

(2) τὸ δ' εὐάρμοστον ἐν ταῖς κοινωνίαις ταῖς περὶ τὴν τοῦ στόματος αἴσθησιν, κ. τ. λ. Il Martin traduce: "ce corps qu'il est si utile de mêler avec les substances réunies pour flatter le palais." Egli intende κοινωνία (v. la nota a p. 60 B (p. 286)) come un piatto di cucina, un piatto composto, un pasticcio insomma; e questo mi pare vada al di là del possibile contenuto del vocabolo, che ad ogni modo qui sarebbe molto mal scelto. Anche gli altri interpreti vanno un po' a tentoni; ma se κοινωνία vale cosa messa in comune, adoperata scambievolmente (non volgarmente, usualmente), le κοινωνίαι pertanto, che devono essere gustate dal senso della bocca, pare a me debbano essere non i cibi, ma ciò che è comune ai cibi, cioè i condimenti: dire dunque che il sale sta bene nei condimenti equivale a dire che non c'è condimento che sia buono senza sale, che il sale è il primo dei condimenti. Dice poi che il sale è caro agli Dei, perchè era usato nei sacrifici. Le parole κατὰ λόγον νόμου potrebbero intendersi anche in senso materiale 'giusta le parole della legge'; ma poichè d'una legge speciale su di ciò non ci consta, è preferibile intendere in senso morale λόγος come conto e νόμος come costume osservato.

composti delle due specie ⟨terra ed acqua⟩ che dall'acqua non sono solubili e dal fuoco sì, sono compaginati a questo modo per la ragione che segue (1). Masse di terra (2) fuoco nè aria non fonde; perocchè, constando questi di parti per lor natura più piccole degli interstizi della sua compagine e passando senza sforzo attraverso a tanta larghezza, la lasciano indisciolta, e però non la fondono; ma gli elementi dell'acqua, poichè sono maggiori, si procacciano a forza l'uscita e sciogliendola la fondono. Pertanto la terra non compatta l'acqua sola può per tal modo scioglierla a forza, ma se è compatta, tranne il fuoco niente altro la scioglie; poichè penetrarvi non è dato ad altri che al fuoco. E così pure la condensazione dell'acqua, quando è più violenta (3) il fuoco solo, e quando è più debole tutt'e due, il fuoco e l'aria, la disfanno, questa entrando fra i vuoti, quello anche fra i triangoli elementari (4). Finalmente l'aria fortemente condensata non c'è cosa che la sciolga se non fosse nei suoi ele-

61

---

(1) τὰ δὲ... ὕδατι μὲν οὐ λυτά, πυρὶ δέ, διὰ τὸ τοιόνδε οὕτω ξυμπήγνυται, cioè sono così duri, così resistenti al dissolvimento. Seguono subito delle premesse: la spiegazione diretta è ripresa a p. 61 A alle parole τὰ δὲ δὴ τῶν ξυμμίκτων. Il MARTIN, che non badò a questo, ieva la virgola dopo πυρὶ δέ per metterla dopo τὸ τοιόνδε.

(2) S'intende quando la terra sia nella condizione normale, cioè non compressa a forza, perchè in tal caso può essere sciolta dal fuoco, come dirà poco più oltre, p. 61 B.

(3) Nel caso dei metalli, che abbiamo veduto.

(4) Vuol dire che l'aria scioglie il ghiaccio, la neve, ecc. fondendoli, e che il fuoco non solo fa ciò, ma fa evaporare anche l'acqua, cioè la cambia in aria. È superfluo osservare che anche il ghiaccio effettivamente evapora.

menti, e se non è forzata, la fonde il fuoco soltanto (1). Quanto poi ai corpi misti di terra e di acqua, fino a che l'acqua ivi occupi gli interstizi della terra constipata a forza (2), le parti dell'acqua che la assalissero dal di fuori, non trovando ingresso e scorrendo intorno a tutta la massa, la lasciano indisciolta; ma quelle del fuoco, entrando negli interstizi delle acque, come fa l'acqua alla terra così facendo ⟨esse all'acqua⟩ (3), sono esse sole cagione al corpo misto di fon- B

---

(1) βίᾳ δὲ ἀέρα ξυστάντα οὐδὲν λύει πλὴν κατὰ τὸ στοιχεῖον, ἀβίαστον δὲ κατατήκει μόνον πῦρ. Il Lindau, cui tennero dietro l'Ast e lo Stallbaum (non lo Schneider, nè l'Hermann), aveva proposto di mutare πλὴν in πάλιν, a torto, come nota il Martin. " Le feu, „ dice egli, o. c. II, p. 267, " dilate l'air ordinaire; quant à l'air condensé, le feu ne peut le dilater, et n'a d'autre manière d'agir sur lui que de le transformer en feu. „ E dice giustissimamente. Infatti poco sopra è stata ammessa la trasformazione delle tre specie acqua, aria e fuoco, senza eccezione; nè si vede affatto perchè qui questa eccezione la si dovrebbe introdurre: λύειν κατὰ τὸ στοιχεῖον vuol dire dividere l'uno dall'altro i triangoli elementari, cioè trasformare un elemento in un altro. Il Martin si domanda se quest'aria condensata non sia quella delle nuvole, e se la folgore, secondo Platone, non sia la trasformazione in fuoco di quest'aria condensata. L'ἀὴρ ἀβίαστος poi è l'aria allo stato normale. È superfluo osservare che molte di queste osservazioni non reggono più dinanzi alla nostra scienza.

(2) Infatti se la terra non fosse compressa, l'acqua, come è stato detto or ora, la scioglierebbe, e non si avrebbe più il corpo composto.

(3) τὰ δὲ πυρὸς εἰς τὰ τῶν ὑδάτων διάκενα εἰσιόντα, ὅπερ ὕδωρ γῆν, τοῦτο ἀπεργαζόμενα κ. τ. λ. L'Archer-Hind corresse ottimamente questo testo espungendo πῦρ ἀέρα, che tutti i codd. e gli editori hanno dopo τοῦτο, e che guastava il senso e la grammatica, restando fuor d'ogni costrutto non solo πῦρ, ma anche ἀπεργαζόμενα. Sospetta egli poi che la vera lezione sia τοῦθ' ὕδωρ ἀπεργαζόμενα: certo è questo il vero senso.

dersi e diventar fluido. E di questi corpi se ne danno alcuni che hanno meno di acqua che di terra, e sono tutta la specie dei vetri e tutte le C pietre che si chiamano fondibili; e altri viceversa che hanno più di acqua, e sono tutti i corpi somiglianti alla cera e quelli buoni per profumare.

XXVI.

E fin qui le varietà dei tipi che nascono dalle ⟨diverse⟩ forme (1), dai congiungimenti e dagli scambi reciproci sono sufficentemente dimostrate: ora conviene tentar di chiarire le impressioni che di loro si hanno, per quali cause si producano. Innanzi tutto, a qualsiasi cosa di cui si parli ha da corrispondere sempre una sensazione (2). Ma

---

(1) καὶ τὰ μὲν δὴ σχήμασι κοινωνίαις τε καὶ μεταλλαγαῖς εἰς ἄλληλα πεποικιλμένα εἴδη σχεδὸν ἐπιδέδεικται. Lo STALLBAUM invece di σχήμασι ha σχήματα, della qual variante, insinuatasi in parecchie edizioni posteriori, non dà alcuna giustificazione, e non si vede come possa stare in concorrenza con l'εἴδη che segue. L'ARCHER-HIND richiama il testo tradizionale, che è del tutto sano.

(2) πρῶτον μὲν οὖν ὑπάρχειν αἴσθησιν δεῖ τοῖς λεγομένοις ἀεί. Per il senso di τοῖς λεγ. ἀεί cfr. Prolegomeni, cap. III, § 5 (p. 103 n. 2): errano il JOWETT e l'ARCHER-HIND, che lo intendono per le cose di cui si è discorso: τὰ ἀεὶ λεγόμενα è frase ben scelta in contrapposizione con τὰ ἀεὶ ὄντα. Vuol dire che tutte le cose devono considerarsi in rapporto alle sensazioni nostre. Ricordiamoci che qui siamo sempre nei ragionamenti probabili, e non assoluti: la materia è l'oggetto del senso, dunque bisogna considerarla non astrattamente da sè, come si è fatto di sopra, ma in relazione al nostro modo di percepirla, come è detto chiaramente subito dopo.

della generazione della carne e di ciò che alla carne appartiene, nè dell'anima in quanto è mortale (1) non abbiamo ancora discorso; eppure nè di queste cose separatamente dalle impressioni sensibili, nè di quelle senza di queste è possibile D discorrere convenientemente; e trattarne insieme è forse impossibile. Bisogna dunque proporci prima le une, e sulle altre, proposte dopo, ci torneremo sopra più avanti (2). Affinchè pertanto delle impressioni sia discorso subito dopo che delle specie ⟨che le producono⟩, cominciamo innanzi tutto da quelle che si riferiscono al corpo e all'anima insieme (3).

E prima vediamo dunque in qual senso si dica che il fuoco è caldo, esaminando la questione nel modo che segue, cioè riflettendo alla separazione e divisione che per esso avviene nel corpo nostro. Infatti che questa impressione sia E qualcosa d'acuto, si può dire che tutti lo sentiamo.

---

(1) Cfr. pag. 69 C.

(2) ὑποθετέον δὴ πρότερον θάτερα, τὰ δ' ὕστερα ὑποτεθέντα ἐπάνιμεν αὖθις. L'Hermann, il Jowett e l'Archer-Hind omettono il vulgato ὕστερα che manca in A, ma, a mio credere, con danno del senso: il Jowett, per esempio, traduce: 'dobbiamo assumere prima l'una o l'altra, e poi esaminare la natura della nostra ipotesi'. Ma θάτερα accenna a due cose, e della seconda che ne facciamo? Se una parola è superflua, è piuttosto ὑποτεθέντα.

(3) ἔστω πρότερα ἡμῖν τὰ περὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ὄντα, cioè τὰ παθήματα, come giustamente osserva il Martin (II, p. 269), perchè subito dopo si parla, non in generale di ciò che concerne il corpo e l'anima, ma delle impressioni che concernono insieme il corpo e l'anima, cioè delle impressioni sensibili, del πάθημα che è insieme αἴσθησις. Il Jowett traduce: 'presupponiamo l'esistenza del corpo e dell'anima,' il che evidentemente altera molto il senso del testo.

E bisogna che teniamo in conto la sottigliezza degli spigoli e l'acutezza degli angoli e la piccolezza delle parti e la velocità del movimento, per le quali cose tutte essendo esso violento e acutamente tagliente, taglia sempre ciò in cui 62 s'imbatta, ricordandoci la genesi della sua forma, come è appunto questa natura, e non altra, quella che, dividendo i corpi nostri e in piccole parti sminuzzandoli, produce questa impressione, che ora diciamo calore, e insieme a proposito il nome corrispondente (1). La impressione contraria a questa è bensì chiara; ad ogni modo non la si lasci senza renderne ragione. Infatti le parti grosse, che compongono l'umidità che è intorno al corpo, entrando in esso e cacciandone le più piccole, come non possono quelle B penetrare nelle sedi di queste, comprimono insieme l'umore che è in noi e, di disforme ed agitato che era, per la uniformità e la compressione lo riducono immobile e rappreso; esso poi constretto contro natura combatte secondo natura, esso stesso respingendo sè stesso in senso contrario (2). E a tale battaglia e a tale scotimento fu

---

(1) τοῦτο δ νῦν θερμὸν λέγομεν. Come θερμόν sia nome corrispondente al πάθημα che produce, noi non vediamo: Platone allude certo ad una etimologia erronea della parola, che secondo lo STALLBAUM sarebbe θέω, e secondo il MARTIN e l'ARCHER-HIND consisterebbe nell'affinità di suono con κερματίζω, onde un immaginario κερμόν.

(2) τὸ δὲ παρὰ φύσιν ξυναγόμενον μάχεται κατὰ φύσιν αὐτὸ ἑαυτὸ εἰς τοὐναντίον ἀπωθοῦν. Il MARTIN rende erroneamente le ultime parole: “ et fait effort pour réagir contre son adversaire. „ L'avversario, appunto per ciò che è detto prima, è dentro allo stesso combattente, e perciò dice bene Timeo dicendo che combatte sè stesso. Notisi poi che τὸ δέ non è ciò che è con-

posto nome tremito e brivido, e tutta insieme questa impressione e ciò che la produce si chiamò freddo. Duro poi ⟨si chiamò⟩ ogni corpo a cui la nostra carne ceda, e molle quello che cede alla carne, e così reciprocamente tra di loro (1). Cedono poi quelli che stanno su basi piccole; e perciò quello che consta di basi quadrangolari, essendo ben C piantato, è la specie più resistente e quella che, ove giunga alla maggior compressione, può diventare resistentissima.

Il pesante poi e il leggero (2) si potrebbero spiegare chiarissimamente esaminandoli in rapporto a ciò che si chiama basso e alto. Chè, per vero, che vi siano in natura quasi due luoghi opposti, i quali si dividano tra di loro in due parti l'universo, l'uno in basso, a cui tendano tutte le cose che abbiano qualche volume di corpo, e l'altro in alto, a cui tutto ciò che va vada suo malgrado, questo non può essere in alcun modo giusto di ritenere. Perocchè, essendo il mondo intero di forma sferica, le cose che distando egualmente D dal mezzo sono poste all'estremità, bisogna per necessità di natura che siano all'estremità tutte allo stesso modo; ed il mezzo, distando della stessa misura dagli estremi, si ha da considerarlo come in opposizione a tutte le cose. Or questa

---

stipato contro natura in generale, come intendono gli interpreti, ma l'umore (τὸ νοτερόν) che è in noi e di cui si è parlato: perciò prima di τὸ δέ non va punto fermo, come ha l'Archer-Hind, ma punto in alto.

(1) Cioè quello dei due corpi che cede all'altro si chiama in suo confronto molle, e viceversa.

(2) La teoria dell'attrazione e della gravitazione è esposta qui così chiaramente (ancorchè Aristotele non l'abbia ben capita) che è superfluo qualsiasi commento.

essendo la natura del mondo, quale mai sarà delle cose dette quella che uno potrebbe pensare come alta o come bassa, senza parere di appiopparle il nome che in verità non le conviene menomamente? Infatti il luogo che di esso mondo è nel centro, non è giusto si dica abbia natura nè di basso nè di alto, ma questa precisamente, che è in mezzo (1); e quello che è alla periferia evi-
E dentemente non è in mezzo, nè ha alcuna parte di sè stesso che sia in rapporto differente di un'altra col mezzo o con checchessia che stia ad essa in opposizione (2). E quando una

---

(1) Timeo Locro, p. 100 D-E, contraddice più nella forma che nella sostanza, quando dice che basso (κάτω) e mezzo (μέσον) sono la stessa cosa, e che il centro della sfera è il basso, e ciò che è sopra di questo fino alla periferia è l'alto (ἄνω); soltanto è meno esatto di Platone. Corrisponde invece a ciò che qui dice Platone un frammento delle *Bacchai* di Filolao conservatoci da Stobeo (Diels, *Fragm. der Vorsokr.* p. 256): ἔστι τὰ ἄνω τοῦ μέσου ὑπεναντίως κείμενα τοῖς κάτω. τοῖς γὰρ κατωτάτω τὰ μέσα ἐστὶν ὥσπερ τὰ ἀνωτάτω καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως. πρὸς γὰρ τὸ μέσον κατὰ ταὐτά ἐστιν ἑκάτερα, ὅσα μὴ μετενήνεκται.

(2) ὁ δὲ πέριξ οὔτε δὴ μέσος οὔτ' ἔχων διάφορον αὑτοῦ μέρος ἕτερον θατέρου μᾶλλον πρὸς τὸ μέσον ἤ τι τῶν καταντικρύ. Essendo il mondo sferico, si è detto, non ci può essere una parte di esso alta e una bassa; il centro innanzi tutto non è nè alto nè basso, poichè tutto converge ad esso, ed esso si può dire sia rimpetto ad ogni cosa, cioè nello stesso rapporto con tutte le cose in giro. Così reciprocamente ciò che è alla periferia non si può dire neppur esso nè alto nè basso, poichè ciascun punto della periferia è ugualmente distante dal centro; quindi il *zenit* è come il *nadir*. Ma dubito forte che tutti gli interpreti si ingannino nel senso grammaticale dell'ultima parte di questo costrutto. Essi prendono ἤ per una particella comparativa e la fanno dipendere da μᾶλλον, intendendo che la periferia (userò le parole del Martin) " n'a d'aucun côté aucune partie qui soit spécialement dans la direction du milieu plutôt

cosa è di sua natura per ogni dove uniforme, come si potrebbero imporle dei nomi contrari e credere di parlar bene? Perocchè, se vi fosse nel centro dell'universo un corpo solido equilibrato, 63 esso non potrebbe portarsi mai verso alcuna delle estremità, per ciò che esse sono da tutte le parti uniformi. Ma se uno anche camminasse intorno ad esso in cerchio, fermandosi spesse volte antipodicamente (1), dovrebbe chiamare basso e alto di volta in volta lo stesso luogo:

---

qu'une partie située du côté opposé. „ Lasciando di dire che πρὸς τὸ μέσον non significa *nella direzione del centro*, ma si ha da legare διάφορον πρὸς τὸ μέσον μᾶλλον θατέρου, cioè ciascuna parte della periferia διαφέρει πρὸς τὸ μέσον, sta in rapporto col centro allo stesso modo, e non una parte a un modo e un'altra a un altro, — noto che τὰ καταντικρύ poche linee prima non è che una parafrasi per indicare ancora il centro, quasi una epesegesi che ne indichi le proprietà; mentre qui secondo gli interpreti dovrebbe invece indicare una parte della periferia: noto inoltre che μᾶλλον ha il suo complemento di comparazione in θατέρου, e che perciò male si potrebbe dargliene un altro identico in ἤ τι κ. τ. λ., le quali parole sarebbero del tutto superflue e ingombranti (e il cancellarle potrebbe essere forse un espediente migliore), tanto più che varrebbero a restringere il concetto generale ed esatto di θατέρου in quello del solo punto opposto, che non si sa perchè di preferenza dovesse essere preso in considerazione. Il modo di scrivere di Platone, e specialmente lo stile di questo dialogo, non esclude certo assolutamente anche l'interpretazione comune; dico soltanto che non la mi pare probabile.

(1) στὰς ἀντίπους, fermandosi ora su un dato punto della sfera, ora su un altro agli antipodi col primo: ho fabbricato l'avverbio *antipodicamente*, che mi pare atto anche a significare il ripetersi dell'azione. Se no, bisogna fare un intero periodo e dire per esempio con l'Acri “ avendo molte fiate le piante volte là contro ove le avea dinanzi. „

chè, essendo il tutto, come già ora si è detto, di forma sferica, dire che un luogo di esso sta in basso e uno in alto non è da uomo sensato. Ma donde siano venuti questi nomi e a quali cose applicandoli ci siamo quindi avvezzi a dividere anche tutto il mondo analogamente e a parlarne B a questo modo, su questo bisogna intenderci movendo dai seguenti principî. Se alcuno in quel luogo dell'universo che la natura del fuoco ebbe sopra tutti per suo proprio, dove anche ci dovrebbe essere raccolta la più gran massa di esso, alla quale ogni altro fuoco tende, ⟨se alcuno, dico⟩, salito in quel luogo e avendo potere da ciò, pigliasse via delle parti di detto fuoco e postele sulle bilancie le pesasse, come alzasse il giogo e tirasse a forza il fuoco verso l'aria ad esso disforme, è chiaro che la porzione più piccola cederebbe alla forza più facilmente della C più grande (1). Perocchè, quando due cose sono

(1) La gravità è qui spiegata con la tendenza che ogni simile ha verso il suo simile, anzi che con quella della forza centripeta. Così avviene che il fuoco tenda al fuoco, come la terra alla terra. Noi abitiamo nella regione dell'acqua e della terra, e perciò, se poniamo acqua o terra sulla bilancia, le vediamo gravare in giù, perchè tendono a congiungersi con la loro massa· lo stesso succederebbe del fuoco, se potessimo fare una analoga esperienza nella sua regione. Se, dice, uno potesse salire sulla sfera del fuoco, e ponesse sui due piatti d'una bilancia una differente porzione del fuoco stesso, e ne alzasse verso l'aria il giogo per pesare, a quel modo che, analogamente, facciamo noi, la porzione più piccola cederebbe alla forza più della più grande, cioè il piatto di quella si alzerebbe nell'aria allontanandosi dalla massa ignea, e quello della porzione grossa resisterebbe di più a questa violenza. Si vedrebbe dunque lassù un fenomeno d'attrazione analogo al nostro, ma non verso la terra, bensì verso la sfera del fuoco, il

sospese insieme da una forza sola, è necessario che la più piccola di più e la più grande, resistendo, ceda di meno alla violenza, e che il molto si dica grave e che scende in giù, e il poco leggero e che va in su. Ora questa stessa verità la coglieremo anche operando su questo luogo nostro. Infatti, stando noi sopra la terra, quando su diversa lance pesiamo (1) sostanze terree, o anche talvolta della terra vera, le tiriamo a forza e contro natura verso l'aria che ne è disforme, mentre così questa come quella (2) tende ad afferrarsi a ciò che le somiglia: ebbene, allora la cosa più piccola più facilmente della più grande cede a chi la violenta e va verso il disforme: — la chiamiamo pertanto leggera, e il luogo verso cui la sforziamo lo diciamo in su, e l'accidente contrario grave ed in giù. Che queste cose adunque stiano in diverso rapporto tra loro avviene di necessità, per ciò che la massa principale di ciascuna specie tenga un luogo diverso e contrario di quello delle altre. Infatti ciò che in un dato luogo è leggero in rapporto a ciò che è leggero in un luogo opposto, D

---

che vale a dimostrare l'errore dei concetti volgari di alto e di basso. Veggasi anche ciò che segue poco più oltre.

(1) γεώδη γένη διιστάμενοι. Tutti traducono διιστάμενοι con *separare*, il che non corrisponde nè al senso che si richiede nè all'ἀμφότερα che segue poco dopo. Se ἵστημι vuol dire *pesare*, διίστημι vorrà dire *pesare separatamente*, di qua e di là, sui due piatti della bilancia. E così il senso è chiarissimo: si dimostra infatti avvenir sulla terra ciò che si era supposto avvenire nella sfera del fuoco.

(2) Cioè tanto la terra che è su un piatto quanto quella che è sull'altro.

e il grave in rapporto al grave, e al basso il
E basso, e all'alto l'alto, tutte queste cose si dovrà
ben riconoscere che e avvengono e stanno tra di
loro in senso opposto ed obliquo e del tutto differente (1). Questa pertanto è una cosa che bisogna
ben riconoscere intorno a tutto ciò, che cioè la
tendenza che ha ciascuno verso il proprio simile
fa ⟨chiamar⟩ grave il corpo che ne è trasportato,
e basso il luogo verso di cui questo cotale si
trasporta, e ciò che sta in rapporto contrario,
all'altro modo. Ed intorno a questi accidenti
queste sian le cagioni che proponiamo.

Dell'impressione poi del liscio e dell'aspro (2)
chiunque, a badarci solo, può essere in grado di
dirne ad altri la causa; ⟨questo⟩ infatti lo produce
64 durezza congiunta a disformità, l'altro uniformità
congiunta a densità.

---

(1) Se fosse vero che i gravi vanno al basso, i leggeri all'alto, secondo la concezione volgare di alto e basso, tutti i gravi andrebbero in una direzione, tutti i leggeri nella direzione opposta. La dottrina platonica dell'attrazione delle masse riconosce invece insieme e spiega come il moto dei gravi, e così rispettivamente quello dei leggeri, prenda varie direzioni. Infatti la caduta di un corpo (ciò che è grave) segue il rispettivo raggio terrestre, e il fuoco (ciò che è leggero) sale al cielo da diversi luoghi della nostra sfera e perciò in direzioni diverse rispettivamente l'una dall'altra, direzioni opposte, se i due luoghi sono agli antipodi, oblique negli altri casi. Questa opposizione e questa obliquità dimostrano quanto sono erronei i concetti volgari di basso e di alto. Cfr. anche Fedone, pp. 109 A e 112 C-E.

(2) Nota giustamente il MARTIN che qui evidentemente si devono intendere i corpi *suscettibili* d'essere levigati, poichè la costituzione di un corpo non cambia perchè lo si levighi o lo si lasci rozzo.

XXVII.

Ma una cosa importantissima ci resta ancora a vedere a proposito delle affezioni comuni a tutto il corpo, cioè la causa del piacere e del dolore e in quelle ⟨affezioni⟩ di cui abbiamo parlato e in quante ve ne sono che, producendo sensazioni nelle singole membra (1), portano con sè anche conseguenti dolori e piaceri (2). Pigliamo dunque per tal modo in esame le cause relative ad ogni affezione sensibile o non sensibile (3), ricordandoci ciò che abbiamo distinto prima sulla natura che è facile e su quella che è difficile a B muoversi; perocchè questa è la via per la quale bisogna che diamo la caccia a qualsiasi cosa che ci proponiamo di pigliare. Infatti ciò che è per natura facile a muoversi, quando una anche lieve affezione lo colpisca, la tramanda in cerchio, le

(1) Delle affezioni in generale si parla in questo stesso capitolo, di quelle speciali a singole parti del corpo nel capitolo seguente.

(2) Dopo aver considerato le sensazioni come impressioni derivanti dalla natura dei corpi esterni, le considera ora in rapporto al soggetto, e perciò al piacere e al dolore che producono in esso. E distingue innanzi tutto, tra le impressioni che producono sensazioni, quelle che sono accompagnate da piacere o da dolore, da quelle che sono indifferenti. Questa teoria della percezione poco differisce da quella della scienza moderna. L'argomento del piacere e del dolore è ripreso a p. 86 B quanto agli effetti loro sull'anima e sui morbi che vi producono.

(3) Non ogni affezione (πάθημα) è anche sensazione (αἴσθησις)·

singole parti successivamente riproducendola (1), fino a che, giunte alla conscienza, annuncino ad essa la potenza dell'agente. Il suo contrario invece, perchè è stabile e non procede per nessun cerchio, soltanto riceve l'impressione, ma non muove alcuna altra cosa vicina, così che, non trasmet-
C tendo altre parti ad altre la impressione prima, che in esse resta immobile ⟨e non si propaga⟩ per tutto l'animale, chi è passivo di essa non per questo la sente. E ciò avviene per le ossa e per i capelli e per quante altre particelle abbiamo in noi composte principalmente di terra; mentre ciò che s'è detto prima vale per la vista e per l'udito sopratutto, per ciò che in essi sia potenza grandissima di fuoco e di aria. Ed ecco intorno al piacere e al dolore come conviene
D pensarla: un'impressione contro natura e violenta che ci colpisca tutta d'un tratto è dolorosa, ed una che viceversa ritorni tutta d'un tratto alla natura è piacevole, mentre quella che viene piano e a poco a poco non è sentita, e le opposte a queste all'opposto (2). E tutte quelle che si hanno

---

(1) διαδίδωσι κύκλῳ, μόρια ἕτερα ἑτέροις ταὐτὸν ἀπεργαζόμενα. Non v'ha dubbio che μόρια κ. τ. λ. deva intendersi con l'Archer-Hind come una specie d'apposizione, e non come oggetto di διαδίδωσι. Egli cita a confronto Sofocle *Antig.* 259: λόγοι δ' ἐν ἀλλήλοις ἐρρόθουν κακοί, φύλαξ ἐλέγχων φύλακα, ed Erodoto, II, 133. Per il senso cfr. poche righe sotto: διαδιδόντων μορίων μορίοις ἄλλων ἄλλοις τὸ πρῶτον πάθος.

(2) Riassume qui ed in parte modifica la tesi toccata nella Repubblica, IX, p. 583 C sgg., e discussa nel Filebo intorno al piacere e al dolore. Confronta innanzi tutto le impressioni subitanee e forti con le lente e leggere: la subitanea è dolorosa nel venire, piacevole nell'andarsene: la lenta non si sente nè quando viene nè quando va: l'ultima frase τὸ δ' ἐναντίον τούτοις

con facilità sono bensì sensibili quanto mai, ma non hanno che fare nè col dolore nè col piacere, come appunto sono le impressioni della vista (1), la quale di giorno, fu detto di sopra, diventa un corpo affine a noi (2). Alla vista infatti le incisioni e le arsioni, e quante altre impressioni riceve, non producono dolori, nè viceversa piaceri quando essa ritorna nella condizione di prima, ma bensì grandissime sensazioni e chiarissime, e in quanto sia affetta essa, e in quanto essa stessa E

ἐναντίως va intesa in senso generale per raccogliere tutti i casi. Cfr. *Phileb.* p. 43 C: ὡς αἱ μὲν μεγάλαι μεταβολαὶ λύπας τε καὶ ἡδονὰς ποιοῦσιν ἡμῖν, αἱ δ' αὖ μέτριαί τε καὶ σμικραὶ τὸ παράπαν οὐδέτερα τούτων. Il consenso maggiore del Timeo col Filebo che non con la Repubblica è anch'esso argomento per ritenere la Repubblica anteriore al Filebo: cfr. JACKSON in " Journal of Philol. „ vol. XXV (1897), pp. 78-80.

(1) Qui si modifica ciò che era stato detto nel Filebo, ed è pure argomento che dimostra l'anteriorità di quel dialogo. Dice infatti che le impressioni della vista non hanno che fare col piacere e col dolore, mentre in *Phil.* p. 51 B mette insieme le sensazioni della vista con quelle dell'olfatto e dell'udito, e le comprende nella categoria di quelle la cui mancanza è inavvertita, mentre il loro soddisfacimento è sensibile e piacevole e senza dolore: τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας, καθαρὰς λυπῶν, παραδίδωσιν. Nel Filebo il piacere e il dolore sono considerati in generale e nel senso più ampio, nel Timeo sono invece in relazione all'organo del senso in cui hanno radice: così la vista di un bel quadro procura un piacere bensì, ma un piacere psichico e che non affetta piacevolmente l'organo della vista, come farebbe per esempio la sensazione del caldo al corpo preso dal freddo, o anche (per escludere il caso del bisogno e del desiderio) come affetta piacevolmente le papille del naso il profumo di un fiore. Questa distinzione tra il senso della vista (e dell'udito) ed i sensi inferiori può essere presa come canone per la determinazione del bello estetico.

(2) Cfr. p. 45 C (p. 234 nota 2).

si muova a raggiungere altre cose (1): infatti non c'è punto violenza nè nella discettazione ⟨della vista⟩ nè nella contrazione. I corpi invece che constano di parti maggiori, cedendo a stento all'agente e trasmettendo a tutto l'intero i movi-
65 menti, hanno e piaceri e dolori, dolori quando si diversificano, piaceri quando di nuovo si restituiscono nello stato di prima. Quelli per altro che subiscono le sottrazioni loro e le votature a poco a poco e le empiture tutte in una sola volta e copiose, della votatura essendo insensibili e dell'empitura sensibili, dolori non ne producono alla parte mortale dell'anima, ma bensì piaceri grandissimi: e questo è chiaro rispetto ai buoni odori (2). Così quelli che si diversificano tutto a un tratto, e a poco a poco ed a stento si restituiscono di nuovo allo stesso modo con sè
B stessi, producono ogni cosa al contrario di quei primi; e questo è chiaro alla sua volta nelle bruciature e nelle ferite del corpo.

---

(1) Cfr. *ibid.* un'espressione affatto simile.

(2) Anche nella Repubblica, p. 584 B sgg., si parla di questi piaceri dell'olfatto, e nel Filebo analogamente, p. 51 E, se ne nota questa particolarità, che l'olfatto val bensì meno degli altri sensi, ma ha il vantaggio di non mescolar dolore ai piaceri che produce: τὸ δὲ περὶ τὰς ὀσμὰς ἧττον μὲν τούτων θεῖον γένος ἡδονῶν· τὸ δὲ μὴ συμμεμῖχθαι ἐν αὐταῖς ἀναγκαίους λύπας... τοῦτ' ἐκείνοις τίθημι ἀντίστροφον ἅπαν. Ma e gli odori cattivi? La conclusione è, come osserva il Martin (II, pp. 282-83), che, perchè l'impressione sia seguìta da sensazione, bisogna che sia ricevuta da un organo capace di trasmetterla fino all'anima; perchè poi sia o dolorosa o piacevole occorre inoltre 1°) che sia o contraria alla natura dell'organo che la riceve, o atta a restituirlo nel suo stato normale, 2°) che le parti di detto organo offrano una resistenza maggiore o minore, 3°) che, se la sensazione ha da esser viva, anche l'impressione venga istantanea e non a poco a poco.

XXVIII.

E delle impressioni comuni a tutto il corpo, e dei nomi che vengon dati alle cose che le producono, crediamo aver detto abbastanza. Ora quelle che avvengono nelle singole parti di noi, sia le impressioni, sia le cause che le producono, bisogna provarci a dichiararle, se pur ne saremo capaci. Innanzi tutto bisognerà mettere in C chiaro, quanto è possibile, ciò che di sopra discorrendo dei succhi abbiamo tralasciato (1), cioè le affezioni che sono proprie della lingua. E anche queste si vede che avvengono, come pure la maggior parte ⟨delle altre⟩, per mezzo di certe contrazioni e distrazioni, e che oltre di ciò vi hanno luogo, più che in alcuna delle altre, le asprezze e le levigatezze. Perocchè tutte le parti terrose, che entrano ove son le venuzze, che come pruove della lingua si distendono fino D al cuore (2), abbattendosi sulle parti umide e molli della carne e sciogliendosi, contraggono le

---

(1) Cfr. p. 60 A-B.

(2) L'ufficio dei nervi Platone lo fa esercitare da piccole venuzze, il cui centro sarebbe il fegato, come sede dell'anima mortale. Egli ritiene altresì che, perchè si abbia la sensazione del gusto, sia necessario che il corpo che entra in bocca si disciolga, il che avviene per mezzo dell'umidità della saliva: un corpo affatto insolubile non ha sapore. [Plut.] *De plac. phil.* IV, 18 attribuisce ad Alcmeone l'asserto che l'umidità e il calore della saliva ammollisca e disciolga i succhi: Ἀλκμαίων τῷ ὑγρῷ καὶ τῷ χλιαρῷ τῷ ἐν τῇ γλώττῃ πρὸς τῇ μαλακότητι διακρίνεσθαι τοὺς χυμούς.

dette venuzze e le disseccano, e quelle che sono più scabre pajono acerbe e le meno scabre aspre. E quelle tra esse che sono astersive e puliscono tutto l'apparato della lingua, quando fanno ciò oltre misura e vi si attaccano tanto da corroderne la stessa carne, come è l'azione del nitro, tutte E queste allora si chiamano amare: quelle poi che sono da meno della forza del nitro, ed esercitano la detersione moderatamente, ci pajono salse senza amarezza troppo forte e ci sono più gradite. Così quelle cui si comunica il calore della bocca (1) e vengono da esso levigate, come sono incese e alla loro volta incendono quello che le ha riscaldate, e dalla leggerezza sono portate in su verso i sensi della testa, e tagliano qualsiasi cosa in cui si imbattano, tutte queste per queste loro 66 proprietà si chiamano acri (2). D'altra parte quelle che già sono attenuate dall'infrollirsi (3), e che

---

(1) τὰ δὲ τῇ τοῦ στόματος θερμότητι κοινωνήσαντα. Lo Stallbaum rende: " quae vero cum oris calore calorem habent communem; „ e similmente l'Archer-Hind: il Martin invece: " celles qui, échauffées et amollies par la température de la bouche, „ e quest'ultima è la interpretazione vera, come è chiaro da tutto il contesto e specie da ἀντικάοντα τὸ διαθερμῆναν.

(2) δριμέα πάντα τοιαῦτα ἐλέχθη. Il Martin traduce *piquantes*, e intende delle cose spiritose che bruciano il palato e irritano il cervello e gli organi dell'odorato e della vista. O forse s'ha ad intender, per esempio, della senape (Archer-Hind) o del rafano? questo sì pare che salga al cervello. Il principio del periodo seguente pare per altro dar ragione al Martin, perchè parla di queste sostanze che imputridiscono, cioè diventano acide, il che conviene alle bevande spiritose.

(3) τῶν δὲ αὐτῶν προλελεπτυσμένων μὲν ὑπὸ σηπεδόνος, εἰς δὲ τὰς στενὰς φλέβας ἐνδυομένων, καὶ τοῖς ἐνοῦσιν αὐτόθι μέρεσι γεώδεσι καὶ ὅσα ἀέρος ξυμμετρίαν ἔχοντα, ὥστε κινήσαντα περὶ ἄλληλα ποιεῖν κυκᾶσθαι, κυκώμενα δὲ περιπίπτειν τε καὶ εἰς ἕτερα ἐνδυόμενα ἕτερα κοῖλα ἀπεργάζε-

si insinuano nelle vene strette, trovandosi con le parti terrose e con le aeree, che sono ivi, in proporzione tale da agitarle le une attorno alle altre e farle mescolare, e mescolate incontrarsi ed insinuarsi le une nelle altre da produrre altre cavità avvolgenti intorno quelle che entrano, — le quali, appunto per il distendersi intorno all'aria B della umidità concava, talora terrosa e talora anche pura, si fanno vasi liquidi di aria o acque

---

σθαι περιτεινόμενα τοῖς εἰσιοῦσι, — ἃ δὴ νοτίδος περὶ ἀέρα κοίλης περιταθείσης κ. τ. λ. Luogo grammaticalmente disperato. L'HERMANN lo dà tale e quale, e così l'ARCHER-HIND, pur dubitando della sua integrità. Lo STALLBAUM (e il MUELLER lo segue nella sua versione) proponeva mutare ἔχοντα in ἐχόντων per concordarlo coi genitivi precedenti. Il MARTIN ammette che εἰς τὰς φλέβας e τοῖς ἐνοῦσι sieno retti da ἐνδυομένων ad ugual titolo, e allora con ἔχοντα andrebbe sottinteso un ἐστὶ, e ὅσα ... ἔχοντά ἐστι sarebbe parallelo a τοῖς ... γεώδεσι. Lo SCHNEIDER ha τὰ δὲ αὖ τῶν προλ. ... ἐνδυομένων καὶ τοῖς ἐνοῦσιν ... ἀέρος, ξυμμετρίαν ἔχοντα, e traduce: " Rursus quae attenuata ante per putredinem angustis venis sese induentia ad partes inibi terreas aeriasque convenienter se habent, „ la quale versione omette anche il καὶ davanti a τοῖς ἐνοῦσιν, molto a proposito per il senso ed il nesso grammaticale. E questa lezione seguo nel tradurre, anche per farmi in qualche modo capire, pur riconoscendo che la lezione dei codici possa forse esser la vera. Lo SCHNEIDER poi, ponendo virgola dopo ἀπεργάζεσθαι, lega περιτεινόμενα con τὰ δὲ αὖ del principio, e con ciò ha il vantaggio di attenuare moltissimo l'anacoluto: più naturale per altro, anche per il senso, pare il riferire περιτεινόμενα a κοῖλα. La lunga parentesi ἃ δὴ κ. τ. λ. fa poi sì che τὰ δὲ αὖ resti in sospeso, e si riassuma il concetto più oltre con τὸ δὲ τούτων αἴτιον. Anche la parentesi (intesa a spiegare, un po' tautologicamente, l'ultima frase) accresce la difficoltà, perchè essa pure è aggrovigliata e confusa, specie per i suoi verbi tutti all'infinito, per attrazione di quelli del periodo principale. Tutto ciò non si giustifica se non con la libertà della sintassi parlata, nella quale l'inflessione della voce ed il gesto aggiungono ciò che manca della grammatica.

cave e rotonde, — e quelle della pura sono diafane e hanno il nome di ampolle, e quelle della terrosa agitata insieme ed effervescente si chiamano bolle e bogliori, — ciò che è causa di queste affezioni si dice acido. L'impressione contraria poi a tutto insieme ciò che si è detto di queste, C nasce da un motivo contrario; ed ogni qual volta le cose che entrano in bocca, fuse nella sua umidità, essendo connaturate al modo di essere della lingua, appianino lubrificando ciò che era diventato scabro, e di ciò che contro natura s'era contratto o diffuso questo costringano e quello rilassino, e ogni cosa quanto più è possibile ristabiliscano conforme a natura, — ogni cotal rimedio piacevole e a tutti gradito, che allora si ha delle impressioni violente, si chiama dolce.

XXIX.

D E su di ciò basti questo. Quanto poi all'ufficio delle narici, non si possono distinguere specie. Infatti tutti gli odori sono come cose di natura dimezzata, e nessuna specie è proporzionata in modo che debba avere un qualche odore (1). Le nostre vene in questa parte sono

---

(1) εἴδει δὲ οὐδενὶ κ. τ. λ. Sebbene una riga prima εἶδος abbia il significato generico, qui non è dubbio che lo si ha da intendere nell'accezione più propria e più tecnica, quella cioè delle quattro specie elementari. Non è inaudita questa tacita variazione del contenuto di un vocabolo, e ad ogni modo ogni cosa in ultima analisi si risolve in queste specie prime. Nessuno, dice infatti

costruite troppo strette per le specie della terra e dell'acqua e troppo larghe per quelle del fuoco e dell'aria: perciò di nessuna di queste specie nessuno mai si accorse di alcun odore, ma sempre gli odori si hanno di cose che si immollano, o che infracidiscono, o che si squagliano, o che svaporano. Perocchè, mutandosi l'acqua in aria E e l'aria in acqua, gli odori si formano durante la trasformazione, e sono tutti o fumo o nebbia (1). E di questi quello che da aria passa in acqua è nebbia, e quello che d'acqua in aria fumo: ond'è che tutti quanti gli odori sono più sottili dell'acqua e più grossi dell'aria; il che è evidente quando, essendovi un'ostruzione nelle vie respiratorie (2), uno tiri a forza a sè il fiato;

---

poco più oltre, sentì mai di queste specie alcun odore, ma l'odore si ha quando l'acqua si muta in aria, eccetera. E perchè? Le quattro specie, avea detto prima, fino a che restano nel loro stato normale non danno odore, appunto perchè non sono in quella proporzione che sarebbe necessaria con gli organi dell' olfatto acciò questi potessero percepirlo (contrariamente alle specie visibili, che sono, come dice poco dopo, ὄψει ξύμμετρα); infatti le vene dell'odorato, soggiunge ora, sono troppo strette per le specie della terra e dell'acqua, troppo larghe per quelle del fuoco e dell'aria. La spiegazione dunque è essenzialmente relativa al soggetto senziente, non alla natura della cosa.

(1) L'Archer-Hind fa qui un'obiezione gravissima: che cosa sono ὀμίχλη e καπνός, nebbia e fumo? Forme dell'aria e dell'acqua? Dunque composti o di ottaedri o d'icosaedri? Non vi sono in natura altri poliedri regolari oltre i cinque che abbiamo veduto. Se sono materia in istato di transizione, cioè nè ottaedri nè icosaedri, non possono dunque essere che materia informe: dunque la materia informe esisterebbe ancora nel tempo. Cfr. per altro p. 73 B, dove è un'analoga indeterminatezza.

(2) Vuol dire semplicemente che quando uno è intasato non sente gli odori, ancorchè l'aria sia da lui ti-

poichè allora nessun odore si filtra con esso, ed il fiato da solo, privo di odori, segue allo sforzo. Per questo dunque (1) le varietà degli odori sono 67 anonime, non constando esse di molte specie nè di specie singole, ma in due modi soli si chiamano senz'altro semplicemente, cioè il gradevole e il disaggradevole, l'uno che violenta e rende scabra tutta la cavità quanta è di mezzo tra il cocuzzolo

---

rata con forza e perciò debba passare. Non vale la pena di confutare l'interpretazione macchinosa del MARTIN, ch'egli deriva da Galeno: nè l'ARCHER-HIND, che parla di respirare forte attraverso ad un fazzoletto, pare che abbia inteso meglio questo luogo.

(1) δι' οὖν ταῦτα ἀνώνυμα τὰ τούτων ποικίλματα γέγονεν, οὐκ ἐκ πολλῶν οὐδ' ἁπλῶν εἰδῶν ὄντα, ἀλλὰ διχῇ τό θ' ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρὸν αὐτόθι μόνω διαφανῆ λέγεσθον κ. τ. λ. Così le edizioni antiche, seguite dall' HERMANN e dallo SCHNEIDER, come pure dal JOWETT e dall'ARCHER-HIND. Lo STALLBAUM, invece, il MARTIN ed il MUELLER tengono il δύ' οὖν dei codici, ma, per quanto io sia tenace della tradizione manoscritta, non trovo modo di cavarne un senso possibile. Vero è che il MARTIN, segnando virgola dopo ταῦτα, intende ἀνώνυμα τὰ τ. ποικ. γέγονεν come una proposizione incidente quasi tra parentesi (costrutto campato in aria, al quale non saprei trovare il compagno in Platone), e per tal modo il senso che ne cava è ragionevole; le due specie sarebbero l'ἡδύ e il λυπηρόν, e anonime sarebbero le loro varietà. Ma senza questa virgola intrusa assai arditamente, non si capisce come si possano dire anonime le due varietà, quando si dice che esse si chiamano ἡδύ e λυπηρόν. Con διά la cosa è diversa: le specie degli odori, in quanto non corrispondono a singole specie elementari, non sono classificate, non hanno nomi loro propri, ma si aggruppano sotto i due nomi generici di *piacevole* e *disgustoso*. Quanto all'inciso οὐκ ἐκ ... ὄντα, che spiega appunto perchè non si classifichino, ritengo ἁπλῶν come attratto al plurale da πολλῶν, cioè che gli odori non sono propri nè di una delle quattro specie elementari nè della combinazione di due o più di esse.

e l'umbilico (1), l'altro che la ammollisce e di nuovo nel suo stato naturale amorevolmente la restituisce.

Per esaminar poi una terza sorta di sensazioni che possediamo, quelle dell'udito, dobbiamo dire da quali cause nascano le affezioni relative. B Per dirla in breve pertanto riteniamo che il suono sia l'urto che attraverso le orecchie per opera dell'aria, del cervello e del sangue (2) si trasmette fino all'anima, e che il movimento che nasce dall'urto, e comincia dal capo e finisce alla sede del fegato, sia la sensazione auditiva, e acuto sia quel suono che è veloce, più grave quello che è più lento (3), e piano e molle quello uniforme,

---

(1) Il Martin cita per esempio l'odore dell'ammoniaca, che non solo ferisce l'odorato, ma il cervello, gli occhi, la laringe, i bronchi, ecc.

(2) δι' ὤτων ὑπ' ἀέρος ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος μέχρι ψυχῆς πληγὴν διαδιδομένην. È impossibile congiungere δι' ὤτων ἐγκεφάλου τε, come fa, tra gli altri, il Martin. Meglio lo Schneider e l'Archer-Hind legano πληγὴν ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος. Per altro il μέχρι ψυχῆς mi fa preferire col Mueller di congiungere ὑπ' ἀέρος ἐγκεφ. τε καὶ αἵμ. in una serie sola: l'aria percote il cervello, il cervello trasmette la percussione al sangue, e così questo all'anima.

(3) Questa affermazione è erronea. I suoni acuti e gravi giungono all'orecchio contemporaneamente, non successivamente: solamente le vibrazioni del suono più acuto si succedono più rapidamente; e l'accordo non è altro che proporzione di numeri interi tra le diverse vibrazioni: così in quello di ottava la nota più acuta nella stessa unità di tempo compie il doppio delle vibrazioni della più grave; e il rapporto perciò è di uno a due. Invece secondo Platone (e questa teoria è confermata chiaramente a pag. 80 A-B) i suoni acuti giungono prima, i gravi dopo, e sopraggiungono ai primi quando i movimenti prodotti da questi diminuiscono e perciò tendono a conformarsi a quelli dei suoni più lenti, così che il succedersi di questi non li disturba,

C e aspro il contrario, e forte quando è grande, e tenue quando no. Quanto poi agli accordi loro, bisognerà parlarne nel seguito di questo discorso.

XXX.

Ma ci resta ancora un quarto genere di cose sensibili il quale bisogna specificare, possedendo esso in sè numerose varietà, che tutte insieme abbiamo chiamato colori, ⟨e sono⟩ fiamma che emana dai corpi singoli avente particelle proporzionate alla visione in modo da essere sentite:
D della visione poi abbiamo detto di sopra le cause che la producono (1). Intorno ai colori pertanto questo pare più probabile, e sarebbe a proposito disserirne in un conveniente discorso (2), che

---

ma in certo modo li continua. La teoria della successione dei suoni era diffusa e al tempo di Platone e prima e dopo di lui fino ad Aristotele, il quale però nel suo trattato speciale sull'acustica ha affermato esattamente la vera teoria. Per più precise indicazioni cfr. MARTIN, o. c. I, pp. 389-95, e II, p. 339.

(1) Per la teoria della visione veggasi p. 45 B e segg. e le note relative. Qui poi si specifica come avvenga la sensazione del colore: se il fuoco dell'oggetto è identico al fuoco della vista, non c'è sensazione, perchè non si avverte differenza; se è maggiore o minore, allora la differenza produce la sensazione. ARISTOTELE invece (*De sensu*, cap. 3) attribuisce l'armonia dei colori a rapporti di numeri, il che arieggia a origine pitagorica.

(2) Leggasi πρέποι τ' ἂν ἐπιεικεῖ λόγῳ διεξελθεῖν. Lo SCHNEIDER e l'HERMANN con A leggono πρέποι τ' ἂν τὸν ἐπιεικῆ λόγῳ δ., e lo SCHNEIDER traduce: " et probabili doctori conveniens videtur explanatio; „ mentre l'HERMANN, meno male, vorrebbe mutare λόγῳ in λόγον, se-

cioè le particelle che emanano dalle altre cose e cadono sulla vista (1) sono alcune più piccole, alcune più grandi, ed alcune uguali alle parti della vista stessa: le uguali non si possono sentire, e le diciamo appunto diafane, le maggiori poi e le minori, quelle atte a contrarre, queste a discettare la vista, sono come per la carne il caldo ed il freddo, e come per la lingua l'acerbo e quanto per essere caloroso abbiamo chiamato acre (2); e così il bianco ed il nero sono pure le stesse impressioni di queste cose, se non che avvengono in un altro genere, e ci appaiono differenti per le cagioni che si sono dette (3). Così pertanto bisogna porre i nomi, ciò che discetta la vista dirlo bianco, e il contrario suo nero. Se

E

---

guìto in ciò dal Mueller e dall'Archer-Hind. Tenendo ἐπιεικεῖ λόγῳ, non interpreto per altro come il Martin: "et ce qu'il est temps maintenant d'exposer: „ l'ottativo mi indica un'ipotesi, cioè: questa è la spiegazione probabile, e sarebbe bene poterne discorrere con la debita estensione.

(1) Cfr. le note a pag. 45 C (p. 234).

(2) Cfr. pp. 65 D-66 A.

(3) τά τε λευκὰ καὶ τὰ μέλανα, ἐκείνων παθήματα γεγονότα ἐν ἄλλῳ γένει τὰ αὐτὰ κ. τ. λ. È notevole questa dottrina, che le impressioni dei diversi sensi derivino tutte da una stessa cagione che affetta diversamente i diversi organi: le cose dunque per questo rispetto avrebbero una certa stabilità di sostanza, benchè noi le percepiamo in modi differenti secondo la differente attitudine dei nostri sensi. Notisi ancora l'opposizione affermata da Platone tra il bianco e il nero, mentre gli altri colori non sarebbero che modificazioni o gradi intermedi tra questi opposti. L'Archer-Hind vorrebbe congiungere τὰ αὐτὰ ἐκείνων = 'affezioni identiche a quelle di prima'; ma in tal caso forse avrebbe detto τὰ αὐτὰ ἐκείνοις, congiungendo la regolarità grammaticale e la chiarezza: perciò preferisco intendere ἐκείνων come genitivo oggettivo.

poi un impeto più rapido di un fuoco di genere diverso s'imbatta nel fuoco visivo e lo di-
68 scetti fino sugli occhi, a forza sgominandone e sciogliendone i meati, da versarne fuori fuoco e quell'acqua in copia (1) che chiamiamo lagrime, essendo pur esso ⟨impeto⟩ fuoco, e venendo di contro (mentre l'un fuoco salta fuori come da folgore, e l'altro entra e per l'umidore si spegne), nascendone in questa confusione ogni sorta di colori, questa impressione la diciamo abbarbaglio, e quello che la produce ha per noi nome di brillante e corruscante (2). Quello poi
B che è in mezzo a questi, ⟨è⟩ quel genere di fuoco il quale viene fino all'umidore degli occhi e si mesce con esso, ma non è corruscante; ed a ⟨questo⟩ raggio del fuoco che si mesce attraverso l'umidore, poichè produce un colore sanguigno, diamo il nome di rosso (3). Il corruscante poi

---

(1) Preferisco la vulgata πῦρ μὲν καὶ ὕδωρ ἀθρόον alla lezione di A, tenuta dai moderni, πῦρ μὲν ἀθρόον καὶ ὕδωρ: le lagrime infatti fanno intuitivamente supporre maggior quantità di acqua che di fuoco.

(2) Questo periodo alla prima ci pare difficile, perchè noi siamo avvezzi a elaborare l'idea e ad esporla, non come ci si presenta naturalmente, ma come ci risulta dopo una matura riflessione: noi diremmo così: l'abbarbaglio (*l'éclat*, MARTIN) nasce dall'urtarsi violento sulla pupilla del fuoco che viene dall'oggetto esterno e di quello che esce dal di dentro, il quale urto produce le lagrime ecc. L'aver cominciato con τὴν ὀξυτέραν φορὰν... πυρός rende poi necessaria la spiegazione αὐτὴν δὲ οὖσαν πῦρ, il che non sarebbe logicamente esatto, ma era inevitabile quando l'attenzione vuol essere fissata, non più sul modo (φορά), ma sulla cosa (πῦρ).

(3) τὸ δὲ τούτων αὖ μεταξὺ (cioè tra il bianco e il corruscante) πυρὸς γένος, πρὸς μὲν τὸ τῶν ὀμμάτων ὑγρὸν ἀφικνούμενον καὶ κεραννύμενον αὐτῷ, στίλβον δὲ οὔ, τῇ δὲ διὰ τῆς νοτίδος αὐγῇ τοῦ πυρὸς μιγνυμένῃ χρῶμα ἔναιμον παρασχομένῃ τοὔνομα ἐρυθρὸν λέγομεν. È un periodo

misto al rosso ed al bianco dà il giallo; ma in che misura siano ciascuno, neanche per chi lo sapesse ha senso il discorrerne, quando nessuno poi sarebbe capace di dirne sufficentemente alcuna legge e neanche alcuna ragione probabile. Così il rosso mischiato al nero ed al bianco dà il porporino, e il colore fosco quando a questi C mescolati e bruciati si aggiunga dell'altro nero (1): il rancio poi (2) nasce da mistura di giallo e di

---

variamente tormentato e variamente interpretato: per me è chiaro, solo che nel primo membro si sottintenda ἐστί dopo μεταξύ, e si pare dalla traduzione che ne ho dato. Lo Stallbaum emenda τοῦ πυρὸς μιγνυμένου, invece che μιγνυμένῃ, il che aggiunge la spiegazione del fenomeno, per altro superflua. L'Archer-Hind inoltre muta παρασχομένῃ in παρασχόμενον, e ritenendo correlativi πρὸς μέν e τῇ δέ, cava un senso perfettamente regolare: gli è che di emendamenti non c'è proprio bisogno.

(1) ὅταν τούτοις μεμιγμένοις καυθεῖσί τε μᾶλλον συγκραθῇ μέλαν. Si congiunga μᾶλλον con συγκραθῇ μέλαν, non con καυθεῖσι, come fa invece il Martin: l'Archer-Hind lo congiunge con tutti e due, forse per distrazione. Questo fosco pare dovesse aver fondo violaceo: cfr. Aristotele, *De coloribus* cap. II, 9: ἐντεινόμενα γάρ πως πρὸς τὸ φῶς ἁλουργὲς ἔχει τὸ χρῶμα· ἐλάττονος δὲ τοῦ φωτὸς προσβάλλοντος ζοφερὸν ὃ καλοῦσιν ὄρφνιον.

(2) πυρρόν. L'identificazione di tutti questi colori è tutt'altro che certa. L'Archer-Hind traduce πυρρόν per *castagno*, il Jowett per *rosso acceso*, il Martin per *foncée.* Considerando che subito dopo il πυρρόν si congiunge all' azzurro per fare il verde, e che effettivamente il verde si fa di azzurro e di giallo, ho tradotto πυρρόν per *rancio.* " L'elaborata distinzione di colori tracciata in questo capitolo certamente non tende a sostenere la teoria, che è stata messa fuori, che i Greci fossero deficenti nel senso del colore „ (Archer-Hind). Vero è che Olimpiodoro (*Vita Plat.* 2) ci afferma aver Platone frequentato le botteghe dei pittori: ἐφοίτησε δὲ καὶ παρὰ γραφεῦσι, παρ' ὧν ὠφελήθη τὴν μίξιν τῶν χρωμάτων, ὧν ἐν Τιμαίῳ μέμνηται: ma appunto la citazione del Timeo e il notarsi che ne apprese ciò che nel Timeo

bigio, e il bigio di bianco e di nero, e il color d'ocra di bianco misto col giallo. Il bianco poi, combinandosi con la corruscanza e impigliandosi nel nero carico, dà per risultato il color turchino (1), e il turchino misto al bianco dà il cilestre, e il rancio misto al nero dà il verde tenero. Quanto agli altri, per questi esempi si può D dire che è chiaro a quali mistioni si possano ragguagliare conservando la probabilità del discorso. Ma se qualcuno di queste cose, esaminandole nella realtà, volesse fare esperienza, si dimostrerebbe ignorante della diversità tra la natura umana e la divina, cioè che Dio ha la scienza e insieme la potenza sufficenti a mescolare molte cose in uno, e di nuovo dall'uno a scioglierle in molte, ma degli uomini ora non ce n'è alcuno che valga a fare nè l'una cosa nè E l'altra, nè in avvenire mai ci sarà (2).

Queste cose tutte, così naturate di necessità, l'artefice di ciò che è bellissimo ed ottimo le adoperò allora nelle cose che nascevano (3),

---

mostra appunto di conoscere, cioè l'impasto dei colori, dà alla notizia tutta l'aria d'una congettura del biografo, o di qualche sua fonte, derivata esclusivamente da questo luogo.

(1) κυανοῦν χρῶμα = turchino; è propriamente il lapislazzuli.

(2) Il GOMPERZ (II, 481, cfr. JOWETT, o. c. III, p. 418) rileva da queste parole l'antipatia di Platone per il metodo sperimentale: ma se l'asserzione qui è chiara, dubito assai che si possa generalizzarla. All'esperienza come prova dei fatti ricorre anche Platone persino in questo dialogo stesso, e a p. 63 B ne troviamo proposta una, impossibile per altro ad eseguirsi. Perciò qui forse non vuol dir altro se non che la sua teoria dei colori non si può controllarla sperimentalmente.

(3) ταῦτα δὴ πάντα τότε ταύτῃ πεφυκότα ἐξ ἀνάγκης ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργὸς ἐν τοῖς γιγνο-

quando generò il Dio indipendente e perfettissimo, servendosi di esse come di cause ausiliarie, mentre il bene in tutto ciò che si produceva lo recava ad effetto egli stesso da sè. Per il che bisogna precisamente distinguere due specie di cause, l'una necessaria, l'altra divina, e la divina cercarla in tutte le cose per poter viver felici quanto la natura nostra concede, e la necessaria a cagione di quella, riconoscendo che senza di questa non è possibile neppure quella, alla quale agognamo, scorger da sola, nè tanto meno coglierla, o in altra maniera alcuna parteciparne (1). 69

μένοις παρελάμβανεν. Congiungansi πεφυκότα ἐξ ἀνάγκης (la necessità è uno degli elementi della creazione) e non ἐξ ἀνάγκης παρελάμβανεν: similmente παρελάμβανεν ἐν τοῖς γιγνομένοις, e non con l'ARCHER-HIND καλλίστου ἐν τ. γιγν., chè allora direbbe invece τῶν γιγνομένων. Il τότε poi non va congiunto a πεφυκότα, ma a παρελάμβανεν, ed è correlativo dell'ἡνίκα che segue subito dopo. Il Dio generato di cui qui si parla, si capisce, è il mondo.

(1) Sulle concause o cause seconde e sulla parte che ha la necessità cfr. pag. 46 C; pag. 48 A e la nota; pag. 76 D; e Politico, pag. 281 D. Che la contemplazione delle cose divine non dispensi dallo studio delle leggi naturali, ma lo richieda anzi come opportuno e necessario ajuto, è sanissimo principio che concilia la religione e la scienza, e lo possiamo tutti accettare, ancorchè disgraziatamente sia stato dimenticato per tanti secoli. E il problema è posto esattamente: il mondo è governato da leggi certe, e queste sono oggetto della scienza; ma la ragione ultima di queste leggi stesse è l'oggetto della religione; la scienza è mezzo, la religione è fine; ma solo attraverso alla considerazione di ciò che diviene potremo assurgere alla conoscenza di ciò che è. A p. 59 C aveva considerato lo studio delle leggi fisiche come un buon passatempo; qui lo si tiene in conto migliore e più giusto.

XXXI.

Poichè adunque, come a fabbri il materiale (1), ci stanno innanzi le due specie di cause ben definite (2), dalle quali si ha da contessere il resto del discorso, ritorniamo di nuovo per la più corta da principio e, andando rapidamente a quel punto stesso donde siam mossi per venir B qui, proviamoci di porre al discorso un capo e una chiusa che si accordino con ciò che precede. Come pertanto anche da principio si è detto, in queste cose, che erano prima disordinate (3), Iddio pose delle proporzioni in ciascuna e con sè stessa e con le altre, quante e dove era possibile che si corrispondessero e proporzionassero. Perocchè allora con proporzioni e misure non c'era cosa che avesse che fare, se non per caso, nè affatto v'era nulla che meritasse il nome delle cose che ora questo nome hanno, come fuoco C e acqua, eccetera; ma tutte queste cose da principio egli ordinò, e poi da queste costituì questo universo, animale unico (4) che comprende in sè gli animali tutti mortali e immortali. E mentre delle cose divine egli stesso si fece artefice (5),

---

(1) Cfr. la stessa immagine in *Phil.* p. 59 D-E.

(2) Cioè la θεία αἰτία e la ἀνάγκη. Ripiglia il discorso interrotto a p. 47 E. Cfr. i Prolegomeni, cap. III.

(3) ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ... ἐνεποίησεν. La sintassi è irregolare, ma il senso è così evidente che chi non è grammatico non rileva l'anomalia.

(4) ζῷον ἕν. Cfr. pp. 30 C-31 B.

(5) Questa dottrina è accettata integralmente anche da Dante. Cfr. l'Appendice, § 6.

la generazione delle mortali la affidò alle sue creature acciò la producessero. Ed essi imitandolo, ricevuto da lui il principio immortale dell'anima, dopo di ciò ritondarono intorno ad essa un corpo mortale, e tutto questo corpo le diedero come veicolo (1), e un'altra specie di anima vi fabbricaron per giunta, la specie mortale, la quale ha in sè terribili e non evitabili passioni, prima il piacere, grandissima esca del male, poi i dolori, onde ogni bene si fuga, e oltre di ciò l'audacia e il timore, consiglieri dissennati (2), e la collera, che male ascolta i consigli, e la speranza, che si lascia facilmente traviare dalla sensazione irrazionale e dall'amore che tutto osa (3). E mescolando ciò insieme per opera della necessità, composero la schiatta mortale. D

---

(1) Cfr. pp. 44 E e 87 D.
(2) Cfr. *Legg.* I, p. 644 C.
(3) " La divisione fra θεῖον e θνητόν è evidentemente la stessa di quella tra λογιστικόν ed ἄλογον della Repubblica, e la suddivisione dello θνητόν corrisponde alla suddivisione dell'ἄλογον in quel dialogo tra θυμοειδές ed ἐπιθυμητικόν, come pure al cavallo nobile e al cattivo del Fedro. „ (ARCHER-HIND). — La parte mortale dell'anima ha in sè ed altre passioni ἐλπίδα τ' εὐπαράγωγον αἰσθήσει τε ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι· ξυγκερασάμενοί τ' αὐτὰ ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος ξυνέθεσαν. Così leggono lo STALLBAUM e il MARTIN; invece l'HERMANN, lo SCHNEIDER, il JOWETT e l'ARCHER-HIND, leggendo con parecchi codici αἰσθήσει δέ, e poi ταῦτα invece dell'emendamento τ' αὐτά, pongono interpunzione prima di αἰσθήσει e la levano dopo ἔρωτι, così che il senso sarebbe: " e mescolando queste cose con la sensazione irrazionale „ ecc. Ma questo senso pare poco logico: non si capisce infatti come l'ἡδονή e la λύπη, il θυμός e l'ἐλπίς si *mescolino* con la sensazione, quasi ingredienti prima indipendenti gli uni dagli altri e da essa; mentre la sensazione, appunto per la sua irrazionalità, è la causa di tutti questi

E per questo evidentemente avendo rispetto di non contaminare il divino, se non in quanto fosse assolutamente necessario, separatamente da E esso domiciliarono il mortale in un'altra stanza del corpo, costruendo un istmo e un confine tra la testa ed il petto, col porvi in mezzo il collo, affinchè ne fosse separato. Pertanto nel petto e in quello che si dice torace legarono la specie mortale dell'anima: e poichè parte di essa era di sua natura migliore e parte peggiore, in mezzo alla cavità del torace eressero una chiusura, dividendolo come si fa per l'abitazione delle donne 70 da quella degli uomini, col porvi per tramezzo il diaframma (1). La parte dell'anima pertanto

---

altri turbamenti: cfr. p. 77 B: αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν. Le cose che si mescolano ἀναγκαίως sono invece la parte mortale e la parte immortale dell'anima: di questi due elementi si forma l'uomo. Cfr. p. 35 A, dove pure la natura dell'*opposto* è δύσμικτος, cioè ricalcitra a mescolarsi con quella *allo stesso modo*, così che anche là occorre la forza. Intendi perciò τὸ θνητὸν γένος per il genere umano, non per la parte mortale dell'anima, come fanno altri.

(1) τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες. Poichè διάφραγμα, che in greco è parola generica, in italiano è diventata parola tecnica, così nella traduzione essa ha dovuto scambiare il suo posto con φρένες. La pluralità delle anime non è una invenzione di Platone, ma risale ai Pitagorici. Noi a

> ... quell'error che crede
> Che un'anima sovr'altra in noi s'accenda

sostituiremmo le diverse facoltà dell'anima unica: ad ogni modo la distinzione di Platone non è esattamente corrispondente alla nostra, e per persuadercene basta pensare per esempio alla volontà, e si vedrà come questa va frazionata un po' per ciascuna delle tre anime di Platone. A giustificazione dell'ipotesi platonica si può dire che la si riduce in buona parte a questione

che partecipa del coraggio e della collera, come quella che è litigiosa, la domiciliarono più vicino alla testa tra il diaframma ed il collo, affinchè, potendo sentire la voce della ragione, insieme con essa reprimesse a forza la famiglia delle cupidità, qualora non volesse acconciarsi ad obbedire di buona voglia alle parole e ai comandi della cittadella. Il cuore poi, nodo (1) delle vene e fonte del sangue che circola impetuosamente B per tutte le membra, lo collocarono nel corpo di guardia, affinchè, quando la forza della collera ribollisse all'annunciare che fa la ragione come avvenga qualche opera ingiusta in rapporto ad esse membra o di fuori, o anche da parte delle cupidigie di dentro, ⟨affinchè, dico,⟩ allora rapidamente, attraverso tutti gli angusti canali, tutto quanto nel corpo v'è che riceve le sensazioni si accorga delle esortazioni e delle minaccie, vi

---

di parole: l'anima immortale anche per lui è una sola, e questa sola è più propriamente partecipe dell'essere, e le altre no. Anche così per altro delle difficoltà gravissime ne restano sempre, e basti accennare a quella della metempsicosi: quando l'anima dell'uomo passa nel corpo di un animale, che se ne fa dell'anima razionale? dove la si colloca? o gli animali differiscono dall'uomo solo perchè hanno un corpo più imperfetto, che impedisce i movimenti dell'anima?

(1) τὴν δὲ δὴ καρδίαν ἅμμα τῶν φλεβῶν καὶ πηγὴν τοῦ περιφερομένου αἵματος κ. τ. λ. Così i più con A. Lo Stallbaum invece con qualche altro codice: τ. δ. δ. καρδίαν ἀρχὴν ἅμα τῶν φλεβῶν κ. τ. λ. La differenza per il senso è poca; preferisco ad ogni modo la prima lezione perchè l'altra mi pare riduca l'espressione ad una tautologia, con questo di peggio, che ἀρχὴν ἅμα pare voglia invece indicare anzi una diversità che dovrebbe correre tra la ἀρχή e la πηγή. Platone attribuisce alle vene le funzioni dei nervi, organi della sensibilità (Martin, II, pag. 302).

badi, le assecondi interamente, e lasci così che la parte migliore di tutte quante abbia il governo (1). Nel balzare poi del cuore all'aspettazione dei pericoli e al destarsi della collera conoscendo essi che tutta questa gonfiezza degli iracondi doveva nascere dal fuoco (2), per trovarle un soccorso, vi piantarono dentro il polmone, che innanzi tutto è molle ed esangue, ed inoltre ha dentro delle caverne scavate come quelle di una spugna, affinchè, ricevendo il fiato e la bevanda, rinfrescando procacci respiro e sollievo in tanto ardore. Perciò appunto i canali della trachea li inserirono sul polmone e questo posero intorno al cuore come un cuscino (3), affinchè quando la collera in esso cuore fosse al colmo, balzando su cosa cedevole e avendone refrigerio, con minor fatica potesse meglio adoperar l'ira in servizio della ragione.

C

D

---

(1) καὶ τὸ βέλτιστον οὕτως ἐν αὐτοῖς πᾶσιν ἡγεμονεῖν ἐῷ. Si intende bene che πᾶσιν non va congiunto ad ἡγεμονεῖν, ma ad ἐν αὐτοῖς.

(2) τῇ δὲ δὴ πηδήσει τῆς καρδίας... προγιγνώσκοντες ὅτι διὰ πυρὸς ἡ τοιαύτη πᾶσα ἔμελλεν οἴδησις γίγνεσθαι κ. τ. λ. La traduzione del MARTIN: " prévoyant les tressaillements du cœur „ ecc. è così lontana dal testo che si potrebbe dire che lo fraintenda. Leggasi οἴδησις con la maggior parte degli editori, invece di οἴκησις della maggior parte dei codici, e per conseguenza διὰ πυρός, rigettando l'emendamento διάπυρος. Superfluo è notare che il polmone non è senza sangue e che ciò che si beve non passa per il polmone.

(3) Sopra tutto per comodo della versione accetto dall'HERMANN οἷον μάλαγμα, secondo la citazione di LONGINO (cfr. ALCIN. *Isag.* 23), che per altro aggiunge μαλακόν, che pare superfluo. I codd. di Platone hanno in generale ἅλμα μαλακόν, lezione possibile e perciò tenuta dai più: " un salto molle, „ cioè una cosa molle su cui rimbalzare. Il senso dunque non è dubbio. Altri propose ἄμμα, il MARTIN ἄγμα.

XXXII.

Quella parte dell'anima poi, che appetisce i cibi e le bevande e quanto è necessario per la natura stessa del corpo, questa collocarono in mezzo tra il diaframma e il confine dell'umbilico, congegnando in tutto questo luogo come una greppia per il nutrimento del corpo. E qui la legarono come una bestia selvaggia, che era pur necessario mantenere, essendo da noi inseparabile, se pure il genere mortale doveva esistere. Affinchè pertanto sempre pascendosi alla mangiatoja e abitando quanto è più possibile lontano dalla parte che ragiona, desse minor noja e turbamento, e lasciasse che quella che più vale deliberasse tranquillamente intorno a ciò che giova a tutte ⟨le parti⟩ insieme, per questo le fissarono il posto in cotal luogo. E conoscendo che essa la ragione non l'avrebbe neppure intesa, e che, se anche in qualche modo fosse partecipe di qualche sensazione (1), non era nella sua natura il curarsi del loro perchè, e che anzi e di notte e durante il giorno si lascerebbe allettare sopra tutto da immagini e parvenze, per provvedere appunto a questo gli Dei (2) com-

E

71

---

(1) εἴ τέ πῃ καὶ μεταλαμβάνοι τινὸς αὖ τῶν αἰσθήσεων. La variante τινὸς αὐτῶν αἰσθήσεως di qualche buon codice, seguìta dai più dei moderni, dà un senso molto diverso; ad ogni modo bisognerebbe intendere αὐτῶν come prolessi del λόγων della proposizione seguente, il che non è senza durezza.

(2) εἰδότες ... ὁ θεός, *ad synesin*: io per altro ho tradotto *gli Dei* anche per non far confusione con Dio padre e creatore.

B posero il fegato e glielo posero nella sua stanza. E lo confezionarono (1) in modo che fosse denso e levigato e lucido e dolce e avesse anche dell'amarezza, affinchè la forza dei pensieri che muove dall'intelligenza, scendendo in esso come in uno specchio che riceve le forme e concede di vedere le immagini, potesse incuter paura alla detta parte ⟨dell'anima⟩, — ⟨il che avviene⟩ ogni qual volta, servendosi dell'amarezza sua affine (2), ⟨la detta forza⟩ irruendo grave e minacciosa (3), e mescolandola rapidamente per tutto il fegato, vi faccia apparire i colori della bile, e comprimendolo lo renda tutto rugoso e scabro, mentre C piegando dal dritto il lobo e contraendolo, e ostruendo e chiudendo i serbatoi e le porte,

---

(1) πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ λαμπρὸν καὶ γλυκὺ καὶ πικρότητα ἔχον μηχανησάμενος, ἵνα κ. τ. λ. A queste parole ho spezzato il periodo greco cominciandone uno nuovo, che di necessità è riuscito ancora eccessivamente lungo e aggrovigliato, per quanto abbia cercato di chiarirle segnandone i nessi. Il senso è questo: il fegato ha tutte queste diverse proprietà per poter rispondere al suo doppio e diverso ufficio: esso è come uno specchio, nel quale si riflette il pensiero dell'anima intelligente, e, secondo i casi, o lo conturba per mezzo dell'amarezza (travaso di bile), o lo rasserena per mezzo della dolcezza, che pur contiene, in modo da disporlo alla divinazione durante il sonno, la qual divinazione supplisce in questa parte dell'anima la conscienza e la ragione che le mancano. Così il fegato ha secondo Platone un ufficio quasi morale, subordinato per altro all'intelligenza, poichè è la forza dell'intelligenza quella che agisce su di esso o nell'un senso o nell'altro.

(2) Al fegato? o alla forza dei pensieri gravi e paurosi? Cfr. p. 325 nota 2.

(3) χαλεπὴ προσενεχθεῖσα ἀπειλῇ. Non si prenda ἀπειλῇ per verbo, quando tutti gli altri sono ottativi: ad ogni modo, se fosse verbo, dovrebbe esser seguito da un καί. A prenderlo come nome si potrebbe però pensare a un emendamento: χαλεπῇ.

produce dolori e nausee; — e ⟨affinchè⟩ viceversa, quando un'ispirazione di mansuetudine pur movendo dalla mente vi dipinga le immagini opposte, lasciandolo riposare dall'amaritudine col non muovere nè voler toccare la natura a sè contraria (1), e adoperando invece verso di esso la dolcezza che pure vi è innata (2), e riducendovi ogni cosa dritta e libera e liscia, — D ⟨affinchè, dico,⟩ potesse ⟨questa ispirazione⟩ render serena e mansueta la parte dell'anima che abita presso il fegato, di modo che nella notte abbia una disposizione adeguata da usufruire della divinazione durante il sonno, poichè di ragione e di conscienza non partecipa. Si ricordavano infatti dell'ordine del padre coloro che ci formarono, quando ordinò che il genere umano fosse fatto ottimo quanto era possibile, e perciò, correggendo anche la parte cattiva di noi, af- E finchè in qualche modo potesse attingere la verità, posero in questa la divinazione. E c'è un indizio sufficente per dire che Iddio concesse la divinazione all'imbecillità umana, ed è che nessuno che sia in sè attinge mai una divinazione ispirata e veritiera, ma o nel sonno, quando ha inceppata la forza della conscienza, o quando esce di sè per malattia o per qualche furore di-

---

(1) τῆς ἐναντίας ἑαυτῇ φύσεως = 'la natura a sè contraria', cioè l'amarezza, contraria alla πραότητός τις ἐκ διανοίας ἐπίπνοια. Il Martin in questo luogo fraintende il testo.

(2) γλυκύτητι δὲ τῇ κατ' ἐκεῖνο ξυμφύτῳ πρὸς αὐτὸ χρωμένη. Come mai l'Archer-Hind possa riferire la dolcezza all'ἐπίπνοια, quando dice che è innata κατ' ἐκεῖνο, non so capire. Perciò credo che al fegato si deva riferire anche l'amarezza di cui sopra, p. 71 B.

vino. Dell'uomo in senno è invece proprio il rifletterví, ripensando le cose dette o in sogno o in veglia dalla natura divinatrice ed entusiastica,
72 e quante immagini furono viste, tutte nel ragionamento sceverare, sotto qual rispetto e per chi significhino qualche cosa di male o di bene futuro o passato o presente. Chè l'invasato, finchè perdura in questa condizione, non è possibile che giudichi da sè stesso nè le sue visioni nè le sue parole, ma da un pezzo si dice, e si dice bene, che fare e conoscere le cose proprie e sè stesso è proprio solo del saggio. E di qui, si vede, è venuto il costume di porre a giudici
B delle divinazioni ispirate gli indovini (1), i quali sono detti pure profeti da alcuni che non si accorgono affatto che essi sono solamente interpreti di voci e di visioni enigmatiche e profeti punto, e perciò giustissimamente potrebbero dirsi interpreti delle cose profetate.

Per questo dunque la natura del fegato è costituita in tal modo e nel luogo che abbiamo detto, cioè in grazia della divinazione. E fintanto che uno è vivo, il fegato ha i segni più evidenti (2), ma quando è privato della vita, ⟨esso⟩ diventa cieco, e le divinazioni son troppo deboli per poter indicare qualche cosa chiaramente.

---

(1) ὅθεν δὴ καὶ τὸ τῶν προφητῶν γένος κ. τ. λ. Anche qui le parole greche trasportandosi in italiano hanno cambiato significato, e perciò προφήτης non può più tradursi per *profeta*, ma per *interprete* o *indovino*: il profeta vero è μάντις.

(2) Vuol dire che l'aruspicina è una cosa del tutto incerta e dubbiosa, e previene la sentenza di Catone che si meravigliava " quod non rideret haruspex haruspicem cum vidisset „ (Cic. *De Div.* II, 24, 51).

La formazione poi e la sede del viscere suo C vicino andò a sinistra per servire al fegato, cioè per mantenerlo sempre nitido e puro, come per uno specchio una spugna pronta sempre e preparata (1). Per la qual cosa anche quando nasca intorno al fegato, per malattie del corpo, qualche impurità, la rarezza della milza le spazza via tutte ricevendole in sè, come quella che ha un tessuto cavo e privo di sangue; per il che riempita di spazzature cresce grande e suppurosa, D e di nuovo, quando il corpo sia stato purgato, abbassandosi risiede in sè stessa.

XXXIII.

Intorno all'anima pertanto, quanto ha di mortale e quanto di divino, e dove e in qual compagnia e per quali modi siano queste parti l'una dall'altra segregate, la verità, come si è detto, quando Iddio ne convenisse con noi, soltanto allora potremmo sostenere di conoscerla. Che per altro abbiamo detto cose probabili, più ci pensiamo anche ora e più sentiamo di poter ri-

---

(1) ἡ δ' αὖ τοῦ γείτονος αὐτῷ ξύστασις καὶ ἕδρα σπλάγχνου γέγονεν ἐξ ἀριστερᾶς χάριν ἐκείνου, τοῦ παρέχειν αὐτὸ λαμπρὸν ἀεὶ καὶ καθαρόν, οἷον κατόπτρῳ παρεσκευασμένον καὶ ἕτοιμον ἀεὶ παρακείμενον ἐκμαγεῖον. Questo viscere è la milza. Forse equivocando sul senso di ἐκμαγεῖον, per l'uso che se ne fa a p. 50 C, il Martin traduce: “ c'est pour rendre le foie toujours brillant et propre, comme un miroir préparé, comme une matière toujours prête à recevoir les empreintes. „ È strano che il senso non l'abbia fatto accorto dell'errore: οἷον κατόπτρῳ κ. τ. λ. si lega a παρεσκευασμένον, non a καθαρόν.

E schiare d'affermarlo, e sia affermato. E così anche ciò che viene in seguito a questo allo stesso modo bisogna indagarlo: ed è sul rimanente del corpo (1), in che modo fu fatto: ebbene, che sia stato messo insieme giusta il ragionamento seguente, potrebbe convenirgli meglio di tutto.

Coloro che composero il genere nostro conoscevano l'intemperanza delle bevande e dei cibi che in noi sarebbe stata, e come per la gola ne avremmo usato in copia maggiore del conveniente e del necessario. Affinchè pertanto non succedesse con le malattie una repentina distruzione e il genere umano non perisse subito prima di aver rag-
73 giunto il suo fine, questo prevedendo, a contenere il superfluo della bevanda e del cibo ne fecero serbatojo quello che si chiama il basso ventre, e avvolsero in giri il budellame, affinchè il nutrimento passando fuori presto non costringesse il corpo a richiederne ancora presto dell'altro, e facendolo insaziabile, non rendesse l'umanità tutta, per causa della voracità, incapace di scienze e di arti e indocile alla parte più divina che sia in noi.

Circa alle ossa poi e alle carni e a tutto ciò
B che è di simile natura, avvenne così: a tutte queste cose fu principio la generazione del midollo (2). Perocchè i legami della vita, per i quali l'anima è avvinta al corpo, essendo annodati ap-

---

(1) Si riferisce a p. 61 C.

(2) Questa teoria è ammessa anche da Dante: cfr. Appendice, § 11. Platone è molto più vicino al vero che non Aristotele, il quale diceva che midollo e cervello sono due sostanze essenzialmente diverse, e che la funzione del cervello è semplicemente quella di rinfrescare la regione del cuore: *De partibus anim.* II, 7.

punto nel midollo, sono come le radici del genere umano: il midollo poi quanto a sè ha origine da altre cose. Infatti fra i triangoli quanti v'erano elementari non torti e lisci (1), atti a produrre con maggior precisione fuoco, acqua, aria e terra, con questi Iddio, separandoli a parte dalla loro rispettiva specie e mescolandoli tra di loro in ⟨una certa⟩ proporzione, per procacciare il comun C seme occorrente a tutto il genere umano, fece di essi il midollo, e dopo di ciò piantò nel midollo le tre specie dell'anima e ve le annodò, e secondo il numero e la qualità delle figure che ciascuna di esse specie dovea avere (2), in

---

(1) Cfr. pag. 53 C e segg. È singolare questa dichiarazione che dei triangoli elementari ve ne siano di più perfetti e di meno perfetti, la quale scuote le basi stesse dell'ipotesi, in quanto che paja evidente che, quando due cose sono diverse e pur simili, possano ridursi all'uguaglianza eliminando le differenze e quindi risalendo a un tipo comune e più semplice. Il MARTIN è alquanto inesatto nella sua traduzione, per esempio μιγνὺς δ' ἀλλήλοις ξύμμετρα lo rende per “ mêla ensemble ces triangles de grandeurs proportionnées, „ mentre il ξύμμετρα, oltre la grandezza, comprende anche il numero.

(2) κατέδει τὰ τῶν ψυχῶν γένη, σχημάτων τε ὅσα ἔμελλεν αὖ σχήσειν οἷά τε καθ' ἕκαστα εἴδη, τὸν μυελὸν αὐτὸν τοσαῦτα καὶ τοιαῦτα διῃρεῖτο σχήματα κ. τ. λ. STALLBAUM: “ ipsamque ... in tot talesque distribuit figuras quot et quales habiturae essent singulae species, „ dove le ‘singulae species’ dal contesto pajono essere le quattro specie elementari, poichè quelle dell'anima le avea dette *genera*. Lo SCHNEIDER traduce: “ et quot qualesque secundum singulas species habitura [cioè *medulla*] esset figuras, in tot et tales medullam ipsam statim in prima distributione dividebat; „ e similmente il MARTIN: “ et comme la moëlle devait recevoir beaucoup de figures et de variétés distinctes les unes des autres, il la divisa aussitôt en autant de formes qu'il était nécessaire: „ il che è affatto tautologico, e male il

altrettante e altrettali figure divise il midollo medesimo subito nella distribuzione primitiva. E quella parte di esso che dovea ricevere in sè, come fa il campo, il seme divino, plasmandola d'ogni intorno rotonda la chiamò col nome di D cervello ⟨o di encefalo⟩, poichè, quando ciascun animale fosse compiuto, il vaso che conterrebbe questa parte sarebbe stato la testa (1). Quella poi viceversa che dovea contenere la parte rimanente e mortale dell'anima, la divise in forme insieme tornite ed oblunghe, e le disse tutte midollo, e da queste come da ancore gettando i legami di tutta l'anima, intorno a ciò compì quindi tutto il corpo nostro, dopo aver prima costruito per il midollo tutto intorno una copertura ossea (2).

MARTIN cerca di giustificarlo nelle note. No: il soggetto di ἔμελλε σχήσειν è τὰ τῶν ψυχῶν γένη della linea precedente, così che si può costruire: καὶ ὅσα οἷά τε εἴδη σχημάτων τὰ τῶν ψ. γ. καθ' ἕκαστα ἔμελλε σχήσειν, τοσαῦτα κ. τ. λ. Che se non si volesse separare καθ' ἕκαστα εἴδη, converrebbe sempre intendere questa espressione come equivalente di τὰ τῶν ψυχῶν γένη. Così intendono anche JOWETT ed ARCHER-HIND. Ad ogni modo la sostanza del senso varia poco.

(1) Qui è un giuoco di parole intraducibile tra κεφαλή = *testa* ed ἐγκέφαλον = *quello che è nella testa.* Il cervello è sferico come la forma dell'universo: cfr. pag. 44 D.

(2) στέγασμα μὲν αὐτῷ πρῶτον ξυμπηγνὺς περὶ ὅλον ὀστέινον. Che αὐτῷ sia ὁ μυελός e non τὸ σῶμα, lo dicono il πρῶτον, il μέν e il senso comune. Inesatto è il MARTIN nel rendere " une couverture entièrement osseuse, „ mentre περὶ ὅλον non si ha da congiungere con ὀστέινον, ma da riferire al μυελός. L'emendamento περίβολον, proposto dal VALCKENAER e accettato dall' HERMANN e dall'ARCHER-HIND, è inutile, e ripete στέγασμα. L'esserci περιβόλῳ poche righe dopo nella stessa accezione è un argomento a doppio taglio.

E la parte ossea la compose così. Stacciò della terra pura e fina, la impastò e la inumidì col midollo, e dopo ciò la pose nel fuoco, quindi la tuffò nell'acqua, e di nuovo nel fuoco, e di nuovo nell'acqua (1); e facendola passare così molte volte in quello ed in questa, la rese tale da non poter essere disciolta nè dall'uno nè dall'altra. Servendosi pertanto di questa materia ne ritondò intorno al cervello una sfera ossea, e in questa lasciò un piccolo passaggio. E intorno al midollo della cervice e della schiena plasmando con la materia medesima delle vertebre, le infilò sotto come cardini, cominciando dalla testa, per tutto il torso. E perchè volea conservare il seme genitale, per questo lo asserragliò in un recinto petroso, facendovi delle articolazioni, adoperando l'azione del variabile per ottenere tra di esse col mezzo suo e movimento e flessione (2). E 74

Reputando poi che il modo di essere della natura ossea fosse troppo più fragile che non converrebbe e più rigido e che col vicendevole B

---

(1) " Questo processo è evidentemente suggerito da quello della tempera dei metalli „ (ARCHER-HIND).

(2) τῇ θατέρου προσχρώμενος ἐν αὐτοῖς ὡς μέσῃ ἐνισταμένῃ δυνάμει, κινήσεως καὶ κάμψεως ἕνεκα. A pag. 35 aveva distinto la natura ταὐτοῦ e la natura θατέρου, quella costante, questa variabile. Qui dunque si adopera una cosa che ha le proprietà del variabile per porla in mezzo tra un'articolazione e l'altra: perchè? Dice, per ottenerne moto e flessibilità. Or questo moto non è nè circolare nè sempre ad un modo, dunque non può essere della natura ταὐτοῦ: è poi molteplice quante sono le articolazioni, e la natura θατέρου rappresenta appunto i più in confronto dell'uno. Il MARTIN (II, pp. 312-13) crede che qui si parli dell'umore detto *sinovia*, ma io non ce lo so nè trovare nè tirare. Qui non si parla di umori nè di materia (come credeva anche lo STALLBAUM), ma di potenza.

affocarsi e raffreddarsi (1) cariandosi avesse prestamente a guastare il seme genitale in sè contenuto, per questo acconciò i nervi (2) e la carne in modo che, con quelli legando insieme tutte le membra, a seconda che si tendono o si allentano intorno alle vertebre (3), desse agio al corpo di piegarsi e di distendersi, e la carne fosse propugnacolo contro i calori eccessivi e difesa non solo dai freddi, ma anche dalle cadute, come la roba imbottita, poichè è molle-
C mente e facilmente cedevole agli altri corpi e ha dentro di sè un umor caldo, che d'estate trasuda e umettando il di fuori può offrire a tutto il corpo un naturale rinfresco, mentre d'inverno viceversa con questo suo stesso fuoco si può difendere sufficentemente contro il rigore che la assalisse o la avviluppasse di fuori. Questo pensando il nostro plasticatore, componendo⟨la⟩ e conglutinando⟨la⟩ (4) di acqua e fuoco e terra, e mettendo insieme un lievito tra acido (5) e
D salso, riunì l'una cosa e l'altra e formò così la carne succosa e molle. I nervi poi li compose d'una mischianza di ossa e di carne senza lievito,

---

(1) Nei cambiamenti di temperatura.

(2) τὸ τῶν νεύρων. Tradurre *tendini* è tanto inesatto quanto tradurre *nervi*. Platone non distingueva tra gli uni e gli altri.

(3) ἵνα τῷ μὲν ἅπαντα τὰ μέλη ξυνδήσας ἐπιτεινομένῳ καὶ ἀνιεμένῳ περὶ τοὺς στρόφιγγας καμπτόμενον τὸ σῶμα καὶ ἐκτεινόμενον παρέχοι. Forse è superfluo avvertire che τῷ è strumentale di ξυνδήσας e perciò non va congiunto con ἐπιτεινομένῳ ecc., che, attratto al dativo da τῷ, è invece modale di παρέχοι.

(4) Cioè la carne, cui si è accennato prima, e che si nomina anche poco dopo.

(5) ἐξ ὀξέος καὶ ἁλμυροῦ. Martin: " de vinaigre et d'eau salée: „ ma ὀξέος non è ὄξεος nè ὄξους.

natura media tra quelle e questa, e vi adoperò inoltre il color giallo: perciò i nervi ebbero una natura più consistente e più tenace delle carni, ma più molle delle ossa e più flessibile. Con queste cose (1) poichè Iddio ebbe avvolte le ossa e il midollo, le legò reciprocamente per mezzo dei nervi, e coperse quindi il tutto con le carni. E Quelle ossa pertanto che racchiudono maggior parte di anima, le rinserrò in pochissime carni, e quelle che dentro ne han meno, in moltissime e molto dense (2). E parimenti anche nelle giunture delle ossa, dove la ragione non facesse vedere qualche necessità perchè ci dovessero essere carni, ne pose poche, affinchè essendo di impedimento nella flessione non rendessero i corpi impacciati, come quelli che sarebbero divenuti difficili a muoversi, ovvero, quando fossero molte e assai dense e constipate le une nelle altre, per la durezza producendo insensibilità (3), non rendessero più smemorate e più stupide le attività dell'intelligenza. Perciò la regione delle cosce 75

---

(1) οἷς ξυμπεριλαβὼν κ. τ. λ. La parola immediatamente precedente è bensì νεῦρα, ma il νεύροις che segue mostra che qui per οἷς si deve intendere altro: οἷς si riferisce dunque a τὸ τῶν νεύρων καὶ τὸ τῆς σαρκὸς γένος, di cui si è cominciato a discorrere a p. 74 B; poi procede a determinare; cioè coi nervi insieme e con la carne avvolse le ossa e il midollo, i nervi per legare, la carne per coprire.

(2) Essendo il midollo la sede dell'anima, la quantità di midollo corrisponde alla quantità di anima; ben inteso per altro che queste espressioni non si hanno a prendere in senso materiale. È chiaro poi da questo e da ciò che segue, che Platone distingueva bene tra la sostanza del midollo spinale e quella delle altre ossa, e in ciò era nel vero.

(3) Cfr. pag. 64 B.

e degli stinchi e tutta quella che circonda le anche, e le ossa del braccio e dell'avambraccio, e quante altre ne abbiamo inarticolate, e quante di dentro per scarsezza di anima nel midollo sono vuote di conscienza, queste tutte sono abbondantemente fornite di carni; e quante chiudono in sè conscienza ne hanno meno, fuorchè là dove per avventura ⟨Iddio⟩ costituì appositamente qualche pezzo di carne che stia da sè a scopo di sensazioni, come appunto è l'organo della lingua. Ma per lo più le cose sono a quel modo: perocchè l'organismo che nasce e si mantiene secondo le leggi della necessità (1), non B ammette osso duro e carne molta e insieme con essi acutezza di sensazioni. Infatti più di qualsiasi altro membro l'avrebbe avuta la compagine della testa, se queste due cose avessero voluto stare insieme, e il genere umano con una testa carnosa sopra di sè e nerboruta e gagliarda si sarebbe acquistato una vita doppia, anzi a molti doppi, e più sana e men triste di quella d'ora. Ora invece gli artefici della nostra generazione, ragionando se dovessero produrre una schiatta C più duratura e peggiore ovvero migliore e di vita più corta, furon d'accordo che ad ogni modo la vita più breve e migliore fosse assolutamente preferibile alla più lunga ma peggiore;

---

(1) ἡ γὰρ ἐξ ἀνάγκης γιγνομένη καὶ ξυντρεφομένη φύσις κ. τ. λ. Anche qui φύσις è da intendere in quel significato perifrastico che ha ad ogni passo in questo dialogo = ὅ τι φύεται γιγνόμενον ἐξ ἀνάγκης, dunque la nostra costituzione materiale. Notisi l'intervento della necessità, che anche qui pare una disposizione che hanno le cose in sè indipendentemente da un ordinamento provvidenziale. Cfr. pp. 47 E sgg.

e perciò effettivamente, ancorchè con un osso leggero, non per altro con carni nè con nervi copersero la testa, come quella che non dovea avere neanche articolazioni. Conforme a tutte queste cagioni pertanto la testa fu più sensibile bensì e più assennata, ma molto più debole del resto dell'uomo al cui corpo fu aggiunta. E perciò i nervi similmente Iddio circondandoli al basso della testa tutto in giro intorno al collo, ve li appiccicò uniformemente (1), e legò con essi le chiavi delle mandibole sotto la faccia: gli altri poi li distribuì in tutte le altre membra, collegando articolazione ad articolazione. D

Similmente l'apparato della nostra bocca coi denti, la lingua e le labbra lo fornirono, coloro che lo fornirono, come è ora disposto, e per causa della necessità e per causa del miglior bene; e ne disposero l'ingresso per causa della necessità, e per causa del miglior bene l'uscita; perocchè necessario è tutto ciò che entra a dar nutrimento al corpo, ma la sorgente dei discorsi che sgorga fuori in servizio della saggezza è la più bella e la più buona di tutte le sorgenti. E

La testa poi non era possibile nè lasciarla solo ossea e nuda per l'eccesso delle stagioni

(1) ἐκόλλησεν ὁμοιότητι = " aequaliter „ (SCHNEIDER), ὁμοίως (STALLBAUM): non capisco invece l' " avec similitude „ del MARTIN e " per virtù di lor somiglianza „ dell'ACRI. Lo STALLBAUM cita *De Rep.* VIII, p. 555 A: ὁμοιότητι τὸν φειδωλόν τε καὶ χρηματιστὴν τετάχθαι, e se l'ARCHER-HIND non riconosce l'identità dei due luoghi, d'altra parte la sua traduzione, " and cemented them with uniformity „ non vedo a che sostanziale differenza possa ridursi. Più esplicito è il JOWETT: " and glued them together by the principle of likeness; „ il che non vedo che cosa qui possa aver che fare.

nell'un senso e nell'altro, nè permettere che coperta diventasse stupida ed insensibile per l'ingombro delle carni. Ora, quando la carne si dis-
76 secca (1), se ne suol separare intorno una buccia eccedente ⟨la carne stessa⟩, quella che ora si dice pelle: e questa per l'umidità che circonda il cervello crescendo in giro e ricongiungendosi in sè stessa (2) rivestì intorno tutta la testa; l'umidità poi uscì di sotto alle suture a irrigarla e la chiuse al sommo del capo raccogliendola come in un nodo. Le specie poi svariatissime delle suture si hanno per l'azione dei periodi ⟨dell'anima⟩ (3) e per quella della nutrizione, in

---

(1) τῆς δὲ σαρκοειδοῦς φύσεως οὐ καταξηραινομένης λέμμα μεῖζον περιγιγνόμενον ἐχωρίζετο. Così, con l'οὐ, i codd. e gli editori, tranne SCHNEIDER ed ARCHER-HIND, che lo escludono, e bene a ragione, se queste parole hanno da avere un senso corrispondente alla realtà delle cose. ARISTOTELE, *De gener. anim.* II, 6, verso la metà, τὸ δὲ δέρμα ξηραινομένης τῆς σαρκὸς γίνεται, evidentemente non lesse l'οὐ. Accetto quindi l'emendamento. Non deve poi dar noja l'imperfetto ἐχωρίζετο, che solo per maggior evidenza ho tradotto come iterativo: Platone si riferisce alla prima formazione dell'uomo, e la espone anche qui, come spesso, in forma di narrazione mitica.

(2) ξυνιὸν αὐτὸ πρὸς αὑτὸ καὶ βλαστάνον κύκλῳ. Nel tradurre ho invertito questi due concetti per ridurli a quell'ordine più logico che piace a noi. Le parole che seguono, ἡ δὲ νοτίς ecc., rendono ragione del come l'umidità, che è intorno al cervello, ma sotto il cranio, possa irrigare e quindi fecondare la pelle che è sopra di esso; l'umidità passa per le suture. La pelle si estende dalla carne del corpo fino sul cranio che non ha carne, e per questo si era notato che essa era eccedente (μεῖζον) della carne, eccedenza per altro iniziale che viene accresciuta dalla irrigazione e fecondazione di cui qui si parla.

(3) διὰ τὴν τῶν περιόδων δύναμιν κ. τ. λ. Lo STALLBAUM dice che " περίοδοι videntur esse circuitus car-

maggior copia quando queste sono più discordi, B in minore quando meno. Ebbene, tutta questa pelle la Divinità (1) la punzecchiò in giro col fuoco, e bucata che fu, come l'umore ne usciva indi fuori, quello liquido e caldo, in quanto era puro, se ne andava, e quello misto degli elementi di cui anche la pelle era fatta, spinto in su dal suo proprio impulso, si distendeva di fuori lungo lungo avendo una sottigliezza uguale alla puntura; per la sua lentezza poi essendo respinto dall'aria circostante esteriormente, di nuovo avvolto di dentro prendeva radice sotto la pelle. Secondo tali affezioni ebbero origine sulla pelle C i capelli, affini ad essa, in quanto tengono del coreggiuolo, ma più duri e più fitti a causa della condensazione prodotta dal freddo, la quale ciascun capello subì raffreddandosi nel dilungarsi dalla pelle. Per tal modo villosa ci fece la testa colui che ce la fece, servendosi delle dette cause e pensando che questo, invece della carne, intorno

---

nosae materiae. „ Io non credo affatto, nè che cosa siano i circuiti della materia carnosa saprei dire. Il Martin intende invece i cerchi dell'anima, di cui si è parlato distesamente nella prima parte del discorso di Timeo, ed è nel vero. Già a pag. 43 B-D si è parlato dell'onda della nutrizione che turba il libero movimento di questi periodi.

(1) τὸ θεῖον. L'Archer-Hind intende sia il cervello, il quale è la sede di τὸ θεῖον, ma è evidente ch'egli erra: tutto il discorso non è altro che un' esposizione del come la Divinità fabbrica il corpo dell'uomo, e non si vede perchè qui si introdurrebbe un altro agente secondario senza un'espressa ragione, e peggio perchè lo si fosse indicato in maniera così equivoca. Poco più oltre è detto che chi ci fece la testa ce la fece villosa: dunque anche i capelli sono opera di Dio, non evoluzione secondaria del cervello.

al cervello dovesse esserne il coperchio per sua
D sicurezza leggero, e d'estate e d'inverno atto a
dare ombra e protezione, e tale che non sarebbe
stato mai di alcun impedimento alla sincerità
della sensazione.

Quell'intreccio poi di nervo, pelle e osso che
è intorno alle dita (1), mistione di tre cose,
come fu disseccato divenne di tante una cosa
sola, una pelle dura, lavorata bensì per mezzo
di queste cause seconde, ma prodotta dalla causa
suprema, la provvidenza, a cagione di ciò che
sarebbe stato poi (2). Infatti coloro che ci com-
posero conoscevano che un giorno dagli uomini
E sarebbero derivate le donne e le altre bestie, e
sapevano quindi che molti animali avrebbero
avuto bisogno di adoperare le unghie in molti
casi; laonde anche le unghie le plasmarono
subito come prima nacquero gli uomini. Per
queste ragioni ed a questo effetto pelle, capelli
ed unghie li fecero nascere sulle estremità delle
membra.

---

(1) τὸ δὲ ἐν τῇ περὶ τοὺς δακτύλους καταπλοκῇ τοῦ νεύρου καὶ τοῦ δέρματος ὀστοῦ τε κ. τ. λ. Il Martin: " dans cet entrelacement des nerfs avec la peau et les os qui constitue les doigts „ ecc. No affatto: non si tratta qui delle dita, ma delle unghie; perciò περὶ τοὺς δακτύλους ha da intendersi in senso proprio e materiale, non, come fanno i più, perifrastico.

(2) L'Archer-Hind nota in questa affermazione una curiosa approssimazione al darvinismo: le unghie nella razza umana appariscono solo in uno stato rudimentale, che si svolge poi fino agli artigli del leone e dell'aquila.

XXXIV.

Ma poichè furono tutte insieme naturalmente congiunte le parti e le membra dell' animale mortale, e la vita necessariamente conveniva ei l'avesse dall'aria e dal fuoco, e per ciò d' altra parte disciolto ed estenuato da questi egli avrebbe dovuto perire, gli Dei gli procurarono un soccorso. Infatti mescolandola con altre forme e sensazioni produssero una natura affine alla natura umana, così che si ebbe un altro genere di animanti (1), i quali sono gli alberi ora coltivati e le piante e i semi educati dall' agricoltura, che divennero per noi domestici, mentre prima vi erano solo le specie selvatiche, più antiche delle culte. Perocchè ogni cosa che partecipi del vi- 77 B

---

(1) Cioè le piante, e in ispecie le piante coltivate; e come la loro creazione possa essere d'ajuto alla conservazione del genere umano, è detto poco dopo (p. 77 C): esse vennero create per nostro nutrimento. Notisi che del cibarsi di carni d'animali non si parla, forse per non contraddire aperto alla dottrina pitagorica, che Timeo in qualche modo doveva in sostanza rappresentare, e per non approvarla senza debitamente vagliarla. Le piante dunque non sono prodotti della degenerazione, come gli animali. Più notevole ancora è ciò che è soggiunto, che prima v'erano solo le specie selvatiche. Prima? Quando? Certamente prima della comparsa dell'uomo, cui doveano servire di nutrimento. Ammettiamo pure che il prima e il poi siano soltanto logici, come si accorda questo col concetto dell'unità della vita affermato poco dopo? Ogni graduazione va a soqquadro, e le spiegazioni che dà il Gaye (o. c. pp. 169-70) non riescono a persuadermi.

vere, a ragione si può dire benissimo animante (1): e questo del quale ora parliamo partecipa appunto della terza specie di anima, quella che ragion disse essere collocata tra il diaframma e l'umbilico, la quale nè di opinione nè di ragionamento nè di intelligenza ha parte affatto, ma sì di sensazione piacevole e dolorosa coi ⟨conseguenti⟩ desiderî. Esso infatti è sempre passivo (2),

---

(1) ὅ τί περ ἂν μετάσχῃ τοῦ ζῆν ζῷον μὲν ἂν ἐν δίκῃ λέγοιτο. Ho usato la parola *animante* per conservare o non guastar troppo la esattezza del testo: più semplice pareva dire che ciò che partecipa della *vita*, perciò è *vivente*; ma per dire che una pianta è *vivente* non c'è bisogno di giustificazione: viceversa dire che una pianta è *animale* per noi è più forte che dire che è un ζῷον, quando ζῷον deriva appunto da ζῆν. Questa differenza etimologica ad ogni modo rende la traduzione meno esatta dell'originale. Il concetto di *anima* non è in greco ancora ben separato da quello di vita, della quale Platone ammette qui implicitamente l'unità, così che le vite singole ne sarebbero singole manifestazioni. L'anima delle piante in un certo senso è ammessa anche dalla filosofia scolastica: DANTE, *Par.* VII, 139. Platone dunque concede alle piante l'anima sensitiva; nega loro la coscienza.

(2) πάσχον γὰρ διατελεῖ πάντα, στραφέντι δ' αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ περὶ ἑαυτό, τὴν μὲν ἔξωθεν ἀπωσαμένῳ κίνησιν, τῇ δ' οἰκείᾳ χρησαμένῳ, τῶν αὑτοῦ τι λογίσασθαι κατιδόντι φύσιν οὐ παραδέδωκεν ἡ γένεσις. Si suole intendere (STALLBAUM, MARTIN, MUELLER, JOWETT, ARCHER-HIND) che le piante si rivolgono bensì su sè stesse e in sè stesse (circolazione dei succhi) e respingono il moto che venisse dal di fuori, per altro non possono conoscere la loro propria natura. Io dissento totalmente, e innanzi tutto perchè poste le premesse non si vede come se ne derivi questa conseguenza. Che se il MARTIN la spiega nel senso che le piante non potendo cambiar posto non hanno bisogno dell'intelligenza, che sarebbe necessaria per dirigersi, più vero parrebbe il dire che secondo Platone le piante, appunto perchè non hanno questa intelligenza, furono piantate immobili. Ad ogni modo io ritengo che στραφέντι ... ἑαυτό non possa avere altro significato

e la sua formazione stessa non gli ha concesso, rivolgendosi in sè stesso e su sè stesso, respingendo il moto esteriore e usando solo del suo proprio, di ragionare d'alcuna delle cose sue C conoscendone la natura. Perciò esso vive bensì e non è diverso da un animale, ma è piantato fermo e radicato appunto perchè è privo della facoltà di muoversi da sè stesso.

XXXV.

Or poichè ebbero prodotto tutte queste specie essi superiori per nutrimento di noi inferiori, il corpo nostro stesso provvidero di canali, scavandoli come si fa negli orti, affinchè fosse irrigato come dal fluire d'una sorgente. E da principio scavarono due canali nascosti sotto a dove la pelle aderisce D con la carne, cioè le due vene dorsali (1), come

---

che quello solito del moto ad un modo, e che del resto tutta la frase debba intendersi negativamente al pari di κατιδόντι, col quale anche στραφέντι κτλ. è sintatticamente coordinato: in forma analitica equivale dunque a dire che la stessa generazione delle piante, cioè il modo con cui furon create, non concesse loro di rivolgersi in sè stesse e di avere coscienza di sè; esse non respingono il moto esteriore, ma lo subiscono: e ciò è confermato anche da ciò che segue. La interpretazione che ho accolto è quella data pure dallo Zeller (o. c., p. 865, n. 5). La variante φύσει per φύσιν, sebbene data dal codice più autorevole e adottata da qualche editore, è da rigettarsi perchè sarebbe tautologica con ἡ γένεσις. È preferibile poi far dipendere φύσιν da κατιδόντι, che altrimenti resterebbe campato in aria, anzichè da παραδέδωκεν.

(1) δύο φλέβας ἔτεμον. Platone non conosceva la teoria della circolazione del sangue, e perciò bisogna badare

doppio era il corpo, che ha parti destre e parti sinistre. Queste vene essi le diressero lungo la spina comprendendo in mezzo il midollo genitale, affinchè e questo fosse quanto è più possibile vigoroso, e l'inaffiamento delle altre cose, quinci avvenendo facilmente perchè d'alto in basso, rendesse omogenea l'irrigazione (1). Dopo di ciò dividendo queste vene intorno alla testa e intrecciandole tra di loro, le diressero in senso contrario, quelle che vengono da destra piegandole verso la sinistra del corpo, e quelle dalla sinistra alla destra, affinchè ci fosse oltre della pelle un altro legame tra il corpo e la testa, non essendo questa avvolta di nervi in giro per di sopra (2), e affinchè del pari l'impressione dei sensi potesse e dall'una e dall'altra parte essere trasmessa a tutto il corpo. Quindi disposero la irrigazione (3) press'a poco

E

---

a non fraintendere: egli non distingue le vene dalle arterie, e arterie chiama invece i canali della respirazione: ora se per questi potremo sostituire per chiarezza altri nomi tecnici, non possiamo regalare al filosofo delle distinzioni ch'egli non conosce, e poichè qui dice due vene, due vene diremo anche noi, sebbene una sia un'arteria.

(1) S'ha da intendere, come del resto è chiaro, che l'inaffiamento del corpo avviene per mezzo di queste vene, e non per mezzo del midollo genitale, come ha inteso qualcuno. Che poi questo inaffiamento avvenga solo dall'alto al basso, non è affermazione che la scienza nostra possa riconoscere per esatta.

(2) Per noi è chiaro che queste vene per legare la testa al corpo non possono servire, e più chiaro ancora che non esse ma i nervi sono quelli che trasmettono le sensazioni. Sostituiamo i nervi alle vene, e la teoria platonica diventa un'intuizione della verità.

(3) τὴν ὑδραγωγίαν. Alla prima parrebbe si dovesse intendere di nuovi canali in varie direzioni, ma ciò che segue dimostra che si tratta invece del modo di immettere il liquido nei canali descritti.

nel seguente modo, che potremo esaminare più facilmente, se prima ci saremo accordati su questo altro punto, ⟨cioè⟩ che tutte le cose che constano di elementi più piccoli trattengono le maggiori, e quelle che constano di più grandi non possono le minori, e che il fuoco è di tutte le specie la più minuta, onde avviene che passi attraverso all'acqua e alla terra e all'aria e a tutte quelle cose che di loro si fanno, e nulla possa trattenerlo. Ora lo stesso bisogna pensare anche del nostro ventre, cioè che i cibi e le bevande, quando cadono in esso, li trattiene, ma l'aria ed il fuoco, che son fatti di parti più piccole che non sia la sua compagine, non può. Di queste ⟨due specie⟩ pertanto si servì Iddio per incanalare gli umori dal ventre nelle vene, cioè contessendo un paniere d'aria e di fuoco, come le nasse (1), avente

78

B

(1) πλέγμα ἐξ ἀέρος καὶ πυρὸς οἷον οἱ κύρτοι ξυνυφηνάμενος, διπλᾶ κατὰ τὴν εἴσοδον ἐγκύρτια ἔχον, ὧν θάτερον αὖ πάλιν διέπλεξε δίκρουν· καὶ ἀπὸ τῶν ἐγκυρτίων δὴ διετείνατο οἷον σχοίνους κύκλῳ διὰ παντὸς πρὸς τὰ ἔσχατα τοῦ πλέγματος. τὰ μὲν οὖν ἔνδον ἐκ πυρὸς συνεστήσατο τοῦ πλοκάνου ἅπαντα, τὰ δ' ἐγκύρτια καὶ τὸ κύτος ἀεροειδῆ, καὶ λαβὼν αὐτὸ περιέστησε τῷ πλασθέντι ζῴῳ τρόπον τοιόνδε. τὸ μὲν τῶν ἐγκυρτίων εἰς τὸ στόμα μεθῆκε· διπλοῦ δὲ ὄντος αὐτοῦ κατὰ μὲν τὰς ἀρτηρίας εἰς τὸν πλεύμονα καθῆκε θάτερον, τὸ δ' εἰς τὴν κοιλίαν παρὰ τὰς ἀρτηρίας. τὸ δ' ἕτερον σχίσας τὸ μέρος ἑκάτερον κατὰ τοὺς ὀχετοὺς τῆς ῥινὸς ἀφῆκε κοινόν, ὥσθ' ὅτε μὴ κατὰ στόμα ἴοι θάτερον, ἐκ τούτου πάντα καὶ τὰ ἐκείνου ῥεύματα ἀναπληροῦσθαι. τὸ δ' ἄλλο κύτος τοῦ κύρτου περὶ τὸ σῶμα ὅσον κοῖλον ἡμῶν περιέφυσε, καὶ πᾶν δὴ τοῦτο τοτὲ μὲν εἰς τὰ ἐγκύρτια ξυρρεῖν μαλακῶς, ἅτε ἀέρα ὄντα, ἐποίησε, τοτὲ δὲ ἀναρρεῖν μὲν τὰ ἐγκύρτια, τὸ δὲ πλέγμα, ὡς ὄντος τοῦ σώματος μανοῦ, δύεσθαι εἴσω δι' αὐτοῦ καὶ πάλιν ἔξω κ. τ. λ. È questo uno dei luoghi più difficili di tutto il Timeo, sebbene la lezione del testo sia certa e se ne abbia un esteso commento di Galeno, del quale era conosciuta soltanto una traduzione latina fino a che nel 1848 fu scoperto dal Daremberg il testo greco. Questo

alla bocca un doppio sacco e l'uno di questi ⟨sacchi⟩ alla sua volta biforcato. Da questi sacchi

---

testo non l'ho potuto vedere, ma poichè sul suo senso gl'interpreti non hanno dubbi, spero bene che questa mancanza non mi sarà cagione di alcun errore. Galeno stesso adunque riconosce che sono cose δυσνόητά τε καὶ δύσρητα: ed anche per ciò la spiegazione sua non è da accettarsi a occhi chiusi. Secondo questa interpretazione, accettata in sostanza anche dal Martin, dal Jowett e dall'Archer-Hind, il κύτος, cioè la parte esteriore del πλέγμα, di cui qui si parla, e che è detta ἀεροειδῆ, sarebbe lo strato d'aria in contatto con tutta la superfice esteriore del corpo umano; e in questo senso si direbbe che il creatore λαβὼν αὐτὸ περιέστησε τῷ πλασθέντι ζῴῳ, chè in quel περιέστησε sta il fondamento più saldo dell' interpretazione galeniana. Ma tale interpretazione è affatto inattendibile, sia perchè di questo strato d'aria manca ogni possibile delimitazione, essendo esso della forma che riceve affatto passivo, e l'aria esteriore come vaso del corpo è inconcepibile; sia perchè o le parole τὸ δ' ἄλλο κύτος τοῦ κύρτου περὶ τὸ σῶμα ὅσον κοῖλον ἡμῶν περιέφυσε indicano che questo vaso è dentro del corpo (περιέφυσε, come περιέστησε, significa solo disposizione intorno, e nulla vieta che questa sia interna anzichè esterna), o le parole ὅσον κοῖλον non hanno senso comune. Per qual ragione infatti l'aria dovrebbe essere intorno al torso del corpo e non intorno a tutto il corpo? Peggio: non solo il κύτος è ἀεροειδές, ma anche τὰ ἐγκύρτια. Ora, comunque questi ἐγκύρτια si vogliano intendere (e li intendono per le cavità toracica e addominale), avremmo la assurdità di un apparato di cui una parte sarebbe reale, τὰ ἐγκύρτια, e un'altra meramente e malamente immaginaria. Nè molto più attendibile è la spiegazione che dànno del fuoco che costituisce τὰ ἔνδον τοῦ πλοκάνου ἅπαντα, intendendolo per " il calore vitale contenuto nel sangue e pervadente tutta la sostanza del corpo tra la pelle e la cavità interna „ (Archer-Hind). Se il κύτος è l'aria esterna, il corpo è τὰ ἔνδον, e su ciò non può esser questione: ma domando io se si può credere che Platone pensasse essere il corpo, e specialmente le sue pareti esteriori, composto di fuoco. Più oltre, parlandosi della respirazione, è detto che non solo il fuoco, ma anche l'aria entra ed esce attraverso il corpo (διὰ μανῶν τῶν σαρκῶν, p. 79C = ὡς ὄντος τοῦ σώματος μανοῦ), e di sopra

distese poi come dei giunchi in cerchio dappertutto fino all'estremità della nassa. La parte

---

abbiamo visto che un tessuto di altri elementi lascia passare il fuoco, ma uno di fuoco non lascia passare gli altri elementi; del ventre anzi è detto (p. 78 A) che può contenere bensì i cibi e le bevande, ma non l'aria e il fuoco σμικρομερέστερα ὄντα τῆς αὐτῆς ξυστάσεως: dunque se le pareti esteriori del corpo fossero di fuoco, l'aria non potrebbe attraversarle. — Più attendibili pajono perciò le interpretazioni che riferiscono l'apparato qui descritto all'interno del corpo nostro: tale è quella dello STALLBAUM, e tale è pure quella succinta del RITTER, *Platons Dialoge, Inhaltsdarstellungen*, I, pp. 134-35. Questo πλέγμα infatti, secondo lo STALLBAUM, non è altro che tutto l'apparato dei polmoni stessi con l'esofago e la trachea: esso nel suo complesso è raffigurato come una nassa (κύρτος) con due imbuti, ἐγκύρτια: Galeno intende invece per nasse anche questi: ὅμοιον μὲν τῷ μεγάλῳ, μικρὸν δέ, e possiamo in ciò acconsentire. Questi imbuti pertanto o sacchi, come preferisce Galeno, sarebbero appunto, secondo lo STALLBAUM, l'esofago e la trachea, e quello di essi che è biforcato sarebbe la trachea, che si divide appunto in due bronchi: i giunchi poi (σχοῖνοι) che si stendono fino all'estremità dell'apparato sarebbero le ramificazioni dei bronchi intese a distribuire l'aria per tutto il polmone. Ma anche questa spiegazione incontra delle difficoltà poco dopo, quando si dice in che modo questo apparato fu applicato all'uomo: τὸ μὲν τῶν ἐγκυρτίων εἰς τὸ στόμα μεθῆκε non può significare se non “ *l'uno* dei sacchi, „ e non è già perifrasi per τὰ ἐγκύρτια, come lo STALLBAUM vorrebbe, o per tutto il complesso del πλόκανον, come credeva Galeno, sia perchè le forme grammaticali hanno un senso naturale che non si può alterare senza una ragione di evidenza, sia perchè a questo corrisponde τὸ δ' ἕτερον tre linee dopo, e se quest'ultimo è il secondo sacco, nel primo membro non possono essere compresi tutti e due. Questi due sacchi o imbuti, secondo appare chiaro qui dove vengono adattati all'uomo, mettono capo l'uno nella bocca, l'altro, diviso (σχίσας = διέπλεξε δίκρουν), nei due canali del naso, il che non torna con la spiegazione dello STALLBAUM, che parla dei bronchi, i quali tutt'al più potranno corrispondere agli σχοῖνοι. Timeo infatti soggiunge che quello della bocca è doppio e l'una parte scende per la trachea nel polmone, l'altra

interiore pertanto di questo intessuto la costituì
C tutta di fuoco, i sacchi poi ed il vaso di sostanza

---

lungo la trachea, cioè per l'esofago, nel ventre; l'esofago quindi e la trachea, secondo la lettera del testo, sarebbero, non i due imbuti dello STALLBAUM, ma due sezioni parallele dello stesso imbuto o sacco, il quale perciò è detto διπλοῦν, mentre l'altro, quello del naso, è soltanto δίκρουν. Quindi Platone descrive la respirazione: aveva detto prima che la parte interiore di questo complesso era fatta di fuoco e quella esteriore di aria: l'aria dunque ora fluisce ora rifluisce per gli imbuti nei polmoni, il fuoco interno segue esso pure il suo movimento, e tutto l'apparato respiratorio ora scende ora sale entro il nostro corpo, essendo questo cedevole: la frase ὡς ὄντος τοῦ σώματος μανοῦ si ha da riferire quindi col MARTIN al corpo nostro, e non con lo STALLBAUM a quello del πλέγμα, sia perchè il senso logico preferisce la prima interpretazione, sia perchè dire τὸ δὲ πλέγμα, ὡς ὄντος τοῦ σώματος μανοῦ, invece che semplicemente τὸ δὲ πλέγμα ὂν μανόν, non potrebbe avere altro scopo che quello di non voler farsi intendere. E notisi che veramente non si parla mai di questo πλέγμα come di un σῶμα, e che, se lo dovessimo prendere veramente e realmente per qualche cosa di materiale, non si potrebbero eliminare delle gravissime incongruenze. Infatti dove si parla del modo con cui questo apparato fu applicato al corpo, i due termini non restano sempre ben distinti: dice che Iddio fece discendere una parte di questo apparato per la trachea ed un'altra per l'esofago; mentre l'esofago e la trachea sarebbero essi stessi parte dell'apparato che si descrive.

Le difficoltà di questo luogo sarebbero dunque per questo rispetto insuperabili, ed io non trovo che una sola via per uscire da questo intrico. Platone, io credo, non intende parlare qui dell'apparato polmonare e dei suoi accessorî, ma solo degli elementi di aria e di fuoco che animano questo apparecchio e che da esso prendono forma. E a creder ciò mi persuadono alcune espressioni, che non possono essere poste a caso. Che la parte interna di esso consti di fuoco (ἐκ πυρός) e i sacchi e il vaso siano di aria (ἐξ ἀέρος, e poi ἀεροειδῆ, e poi ἅτε ἀέρα ὄντα) è detto più insistentemente che non convenga a indicare la semplice costituzione elementare d'una cosa effettivamente solida. Oltre di ciò in nessun luogo questo apparato o alcuna parte di esso viene iden-

aerea; quindi prendendo tutto questo apparato lo applicò all'animale già bello e plasmato, nel modo

---

tificata con alcun organo del corpo, ma ciascuna parte la si fa applicare invece, come abbiamo visto, agli organi del corpo ch'essa dovrebbe rappresentare. Qualche frase poi non la si può assolutamente nè spiegare nè intendere se non a questo modo, come quella dove si parla del doppio imbuto per il naso, la ragione del quale si asserisce esser questa espressamente, che, quando l'altro non passi per la bocca (μὴ κατὰ στόμα ἴοι θάτερον), possa supplirvi questo. Se qui si fosse trattato di un vero canale, si sarebbe previsto il caso che fosse ostruito: si prevede invece quello che non passi per la bocca; non si tratta dunque di un organo corporeo, ma di una corrente, un fluido, qualcosa insomma che ha da passare per un organo. C'è di più. Questo apparato è detto espressamente che entra nel nostro corpo ὡς ὄντος τοῦ σώματος μανοῦ. E per non equivocare nell'intendere questa frase, ritornisi un po' indietro (p. 78 A), ove è detto a che scopo questo apparato fu fatto da Dio. Il ventre, dice, non può trattenere (οὐ στέγει) nè aria nè fuoco, che sono pur necessari per la concozione dei cibi e per farne nutrimento del corpo: bisognava dunque provvedere quest'aria e questo fuoco e provvederli in modo che si rinnovassero costantemente, poichè nel ventre non si potevano fissare, e questo fu fatto per mezzo della respirazione, che è come dire per mezzo di questo apparato. L'aria e il fuoco si insinuano dunque nel ventre (διὰ τῆς κοιλίας, p. 78 E), e aria e fuoco, è detto espressamente, sono il πλέγμα in discorso.

E questa spiegazione è consentanea anche con ciò che segue poi, ove è ancor più analizzato il fenomeno della respirazione: l'alito uscendo sospinge l'aria esterna, questa alla sua volta dell'altra e via via in giro fino a riempire il luogo lasciato vuoto dall'espirazione: è una ruota: ma quale è secondo Platone la sua posizione iniziale? Aristotele (*De respir.* cap. V a metà) censura questa teoria appunto perchè per essa bisogna ammettere la ἐκπνοή anteriore alla εἰςπνοή, e questa volta è ben chiaro che Aristotele non fraintende. Platone muove dal presupposto che originariamente l'aria e il fuoco che dànno occasione a questo fenomeno siano nel corpo dell'uomo, quindi parte del suo essere: cfr. p. 79 D. La

seguente. Uno dei sacchi l'introdusse nella bocca, ed essendo esso doppio, fece scendere l'una parte per la trachea nel polmone e l'altra lungo la trachea stessa nel ventre; il secondo sacco poi, dopo averlo diviso, ne fece passare l'una e l'altra parte per i canali del naso, in comunicazione col primo, così che quando quello non andasse per la bocca, si potessero compiere attraverso di D questo anche tutti i flussi dell'altro. L'altro grosso della nassa poi lo applicò alla parte cava del nostro corpo, e tutto questo ⟨apparato⟩ talora lo fece confluire verso i sacchi mollemente, poichè sono fatti di aria, e talora i sacchi rifluire; e così il paniere, essendo il nostro corpo cedevole, talora scender dentro di esso, e talora di nuovo salir fuori, e i raggi del fuoco interno che gli son collegati seguirlo secondo l'aria va in un senso o nell'altro, e questo non cessar mai di ripetersi E fino a che l'animale mortale stia insieme. Ora a questa cosa colui che pose i nomi diede quello di inspirazione ed espirazione; e tutta questa funzione attiva e passiva nel nostro corpo si esercita in modo ch'esso ne sia irrigato e rinfrescato e quindi possa nutrirsi e vivere. Perocchè ogni qual volta, entrando e uscendo il respiro, anche

---

concezione popolare che la vita consista nel respiro, che nella morte l'anima esca dalla bocca

(ἀνδρὸς δὲ ψυχὴ πάλιν ἐλθεῖν οὔτε λεϊστὴ
οὔθ' ἑλετή, ἐπεὶ ἄρ κεν ἀμείψεται ἕρκος ὀδόντων),

riappare modificata, ma pur viva ancora, in questa teoria. Se pertanto la respirazione comincia per il movimento del fuoco e dell'aria interna e propria dell'uomo, si capisce meglio che cosa possa essere questo πλέγμα.

il fuoco che dentro gli è collegato lo segua, e nel continuo alzarsi ed abbassarsi entri per il ventre e venga a contatto dei cibi e delle bevande, li squaglia, e dividendoli in briciole li conduce attraverso le uscite per le quali esso passa, come da fonte in canali riversandoli nelle vene, e fa scorrere come si fa per un burrato i fiumi delle vene attraverso al corpo. 79

XXXVI.

Ma consideriamo di nuovo il fatto della respirazione, per mezzo di quali cause sia esso divenuto tale quale ora è. ⟨Avvenne⟩ dunque così. Poichè non esiste alcun vuoto da potervi mai entrare alcuna delle cose che sono in movimento, e l'alito è pur da noi spinto fuori, è chiara a chiunque la conseguenza, che ⟨cioè esso⟩ non ⟨esce⟩ nel vuoto, ma caccia di posto l'aria vicina, e questa urtata ne caccia dell'altra e via di seguito, e così necessariamente sospinta in giro tutta fino di nuovo al posto d'onde l'alito è uscito, entra ivi e lo riempie tenendo dietro subito all'espirazione; il che avviene tutto insieme come di una ruota che è mossa in giro, appunto perchè vuoto non ce n'è. Per la qual cosa l'apparato del petto e del polmone, quando lascia uscir fuori l'alito, di nuovo è riempito dall'aria che circonda il corpo (1) ed B C

---

(1) Questa espressione, e analogamente altre parecchie, dimostra come intorno al corpo non c'è bisogno di presupporre alcuna aria speciale, o immaginaria veste di aria, che non sarebbe che un inutile ingombro, bastando a tale ufficio l'aria solita.

entra e si insinua attraverso la rarità delle carni (1); viceversa poi, ritirandosi l'aria e uscendo fuori traverso al corpo, spinge dentro il respiro per il passaggio della bocca e delle narici. E la causa perchè questo cominciasse è da ammettere sia la seguente. Ogni animale ha il suo proprio interno D presso al sangue e alle vene caldissimo, come vi fosse una sorgente di fuoco, ed è ciò che abbiamo rassomigliato all'intreccio di una nassa, dicendo che tutta la parte che se ne stende in mezzo è contesta di fuoco, mentre il resto, quanto sta di fuori, è di aria. Ora il calore secondo

---

(1) Posto il principio che il vuoto non c'è mai, doveva escludersi l'alternativa di pieno e di vuoto nel nostro corpo; e Timeo Locro, p. 101 E, dell'escluderla adduce anche una ragione, che Platone non dà, cioè che se il vuoto ci fosse, il corpo nostro non starebbe insieme, perchè il vuoto lo dividerebbe. Ma se si ammetteva che l'aria vi entri e ne esca solo per mezzo della respirazione, ne veniva che il corpo sarebbe stato a intervalli pieno di essa e a intervalli vuoto. Perciò Platone ammette anche una specie di respirazione cutanea, così che, quando avviene l'inspirazione per i polmoni, contemporaneamente l'aria esca attraverso le pareti del corpo, e quando avviene l'espirazione, essa vi entri per le stesse vie, così che nel corpo l'aria vi sia costantemente nella stessa misura. Spiega poi come ciò possa aver luogo: nel corpo umano è calore, perchè c'è fuoco, il fuoco tende per sua natura a salire

" Là dove più in sua materia dura, „

quindi esce per la respirazione o per i pori, e quando esce da una porta, per l'impulso circolare di cui si è detto, l'aria è spinta dentro dall'altra. Allora, mentre uscendo il fuoco nell'aria esterna si raffredda, l'aria entrando nel fuoco interno si riscalda; e così per questo riscaldamento il fuoco interno, come simile a simile, si volge da quest'altra parte e ne esce, producendo insieme l'impulsione dell'aria dalla parte di prima, e così sempre di seguito.

natura bisogna ammettere che esce fuori verso la propria sede e l'altro calore suo simile: ma essendovi due uscite, l'una per il corpo, l'altra per la bocca e le narici, ogni qual volta ⟨questo calore⟩ irrompa verso una parte, sospinge insieme ciò che è dall'altra, e questo sospinto cadendo nel fuoco si riscalda, mentre ciò che esce si raffredda. Viceversa, come il calore cambia di posto e la regione vicina all'altra uscita divien più calda, di nuovo il calore, propendendo di più da quella come tirato verso la propria natura, sospinge ciò che è dalla parte opposta. E questo patendo e ricambiando alla sua volta continuamente del pari, fa così nascere un cerchio che va avanti e indietro, prodotto da ambedue ⟨le spinte, cioè fa nascere⟩ l'inspirazione e l'espirazione (1). E

XXXVII.

Ora a questo stesso modo si possono indagare le cagioni dell'azione delle coppette mediche e quelle 80 della deglutizione, e quelle del moto dei corpi lanciati, sia di quelli che sono spinti in aria, sia di quelli che vengono rotolati sulla terra (2), come pure

---

(1) " La ruota non si muove in una rivoluzione continua, ma alternatamente descrive prima un semicerchio in avanti, poi un semicerchio indietro *usque ad infinitum* „ (Archer-Hind).

(2) Con la teoria dell'impossibilità del vuoto e quella conseguente dell'impulsione circolare (περίωσις) Platone spiega una serie di fenomeni diversi ch'egli enumera. Plutarco (*Quaest. Plat.* VII) ci dà il miglior commento di questo luogo, mostrandoci in qual maniera fatti così

quanto ai suoni (1), e quelli che ci appariscono veloci o lenti, e quelli che acuti o gravi, i quali talora vengono in dissonanza per la disformità del movimento che fanno nascere in noi, e talora in accordo per l'uniformità. Perocchè ai movi-

---

diversi possano derivare da una causa sola. Anche il falso Timeo di Locri, pag. 102A, ne accenna due, le coppette e l'ambra, e vi aggiunge qualche dilucidazione. Ciò ha per noi in gran parte soltanto interesse di curiosità; è notevole per altro la negazione dell'attrazione nel caso dell'ambra e del magnete, tanto più notevole in quanto l'attrazione è pure uno dei presupposti della cosmogonia platonica, ancorchè limitata a quella del simile al simile. Del resto l'azione delle coppette la spiegano così: l'aria sotto la coppetta si riscalda, si dilata ed esce per i pori del metallo: per la περίωσις gli umori sono attratti nel vuoto che rimane. E la deglutizione a questo modo: dato il primo impulso a inghiottire, l'aria sospinta in giù dal boccone sfugge per i pori, e per la περίωσις torna a premerlo di sopra ed ajuta la spinta di prima. La spiegazione del corpo scagliato è ammessa anche da Aristotele (*Phys.* VIII, 10, 5) con poche varianti, ed è questa: un oggetto lanciato continua nella direzione presa, perchè l'aria che esso fende si piega dietro di esso e lo continua a spingere: nel vuoto invece esso cadrebbe subito verticalmente.

(1) Qui si ribadisce l'erronea teoria sulla propagazione del suono accennata a pag. 67 B (cfr. pag. 311, nota 3). Quanto al principio della περίωσις, questa applicazione per un certo rispetto è meno lontana dal vero che non sia quella degli esempi citati: il suono infatti si propaga per l'aria per effetto del propagarsi successivo dell' impulso da un'onda all'altra, e non già perchè le particelle dell'aria che prime lo ricevono si trasportino attraverso alle altre nella direzione dell'impulso ricevuto Non si vede per altro che c'entri il moto ritornante in sè, che è chiaro negli altri casi, e la spiegazione, che dà Plutarco (l. c.), del suono rapido che giunto prima si rigira e torna a raggiungere il più lento, è troppo campata in aria, e pare anzi contraddire ciò che qui dice Platone.

menti dei suoni più veloci e che arrivano prima i suoni più tardi sopraggiungono mentre quei movimenti stanno per cessare e per convenire oramai in uniformità appunto con quelli onde essi B suoni che vengon dopo li agitano; e ⟨per tal modo⟩ sopraggiungendo non li turbano con l'aggiungervi un movimento diverso, ma, adattando un principio di moto più lento su quello del più veloce, che pur finisce col farsi ad esso uniforme, compongono dell'acuto e del grave un'impressione unica, onde procurano dilettazione a chi non pensa, ma ai pensatori un godimento intellettuale per l'imitazione che della divina armonia (1) si ottiene nei movimenti mortali. E così anche quanto allo scorrere delle acque tutte, e ancora C alla caduta dei fulmini, e alle meraviglie dell'ambra e del magnete nell'attrazione (2), in nessuna di queste cose mai c'è potenza di attrarre: invece a chiunque ricerchi metodicamente ap-

---

(1) È la dottrina pitagorica del rapporto tra l'armonia musicale, quella delle sfere celesti e quella dell'anima. Cfr. pag. 35 sgg. e le note relative. Cfr. pure l'ultimo mito della Repubblica, X, pag. 617, ove si parla del fuso dell'Ἀνάγκη e dei suoi otto giri concentrici, i quali sono gli otto cieli, e si dice che su ciascuno siede una Sirena che canta in un sol tono, e di tutte le otto cantatrici si fa un concento solo: ἐπὶ δὲ τῶν κύκλων αὐτοῦ ἄνωθεν ἐφ' ἑκάστου βεβηκέναι Σειρῆνα συμπεριφερομένην, φωνὴν μίαν ἱεῖσαν, ἕνα τόνον· ἐκ πασῶν δὲ ὀκτὼ οὐσῶν μίαν ἁρμονίαν ξυμφωνεῖν.

(2) Lo scorrer delle acque è dovuto secondo Platone alla spinta dell'aria, come lo sciogliersi dei metalli fusi a pag. 58E. La caduta dei fulmini è analoga allo scagliare delle pietre. L'ambra, secondo Plutarco (l. c.), contiene in sè qualcosa come aria o fuoco, che quando l'ambra si sfrega esce fuori: l'aria sospinta per la περίωσις sospinge gli oggetti leggeri che incontra. Analogamente per il magnete.

parirà che ⟨in primo luogo⟩ il non esservi nulla di vuoto e il sospingersi reciproco delle cose, e ⟨in secondo luogo⟩ l'andar tutte divise e riunite scambievolmente ciascuna al suo proprio posto, con l'intrecciarsi tra di loro di tutti questi accidenti, produssero queste meraviglie.

XXXVIII.

D Or dunque la respirazione, donde prese le mosse il nostro discorso, la si ottenne, come è stato detto prima, in questo modo (1) e con questi mezzi, ⟨cioè⟩ il fuoco sminuzza gli alimenti e nel tener dietro al respiro, che di dentro si eleva (2), per questo suo accompagnarsi all'elevazione su dal ventre riempie le vene col travasarvi di lì gli alimenti tritati: per tal modo le sorgenti della nutrizione fluiscono (3) in tutti gli animali ad irrigar tutto il corpo. Questo tritume poi finchè

---

(1) Leggasi κατὰ ταῦτα e non κατὰ ταὐτά.

(2) τέμνοντος μὲν τὰ σιτία τοῦ πυρός, αἰωρουμένῳ δὲ ἐντὸς τῷ πνεύματι ξυνεπομένου. La tradizione manoscritta ha αἰωρουμένου, ed αἰωρουμένῳ è emendamento dell'Hermann, accolto dall'Archer-Hind e dal Mueller nella sua versione: l'emendamento è accettabile perchè è lievissimo, toglie la confusione che nasce dai due participî genitivi αἰωρουμένου e ξυνεπομένου, e si accorda meglio con ciò che segue immediatamente dopo, dove l'elevazione del fuoco non è chiamata αἰώρησις, ma ξυναιώρησις.

(3) ἐπίρρυτα γέγονε. Il cod. A ha γεγονέναι, tenuto dallo Stallbaum; ma γέγονε, accettato dall'Hermann e dall'Archer-Hind, benchè meno accreditato dai manoscritti, giova meglio al senso.

è fresco ed ha la natura delle sostanze da cui E
deriva, sia delle frutta sia dell'erba, le quali
Iddio piantò per questo appunto, che ci dovessero
servire di nutrimento, ⟨questo tritume, dico,⟩ conserva
dei colori per causa della commistione svariatissimi,
ma quello che vi è diffuso in maggior
copia si è il rosso, caratteristica che si è prodotta
dall'incisione del fuoco e dall'impressione
⟨che ha lasciato⟩ nel liquido (1): di qui il colore
di ciò che scorre per il corpo ebbe l'aspetto che
abbiamo descritto. E questo chiamiamo sangue,
pastura delle carni e di tutto quanto il corpo, dal 81
quale tutte le membra attingendo riempiono i
luoghi che rimangono vuoti. Il modo poi del riempirsi
e del vuotarsi avviene come avviene il movimento
di ogni altra cosa nell'universo, secondo
il quale ciascuna cosa è portata verso quella
della sua stessa natura. Perocchè le cose che
ne circondano di fuori continuano a consumarci
e a distribuire ⟨ciò che ne tolgono⟩ rimandando
alle singole specie quanto a loro è conforme; e
così alla lor volta dentro di noi le parti sanguigne
che sono sbriciolate e circondate dalla
struttura di ciascun animale, come noi siamo B
dal cielo, sono costrette ad imitare la tendenza
dell'universo. Così è che, movendosi verso il suo
simile ciascuna delle cose che entro sono sminuzzate,
ciò che si è vuotato si riempie di nuovo;
e quindi ogni qualvolta ciò che se ne va sia di
più di quello che soprarriva, tutto perisce, e

---

(1) τῆς τοῦ πυροῦ τομῆς τε καὶ ἐξομόρξεως ἐν ὑγρῷ δεδημιουργημένη φύσις. Anche a pag. 68 B il raggio del fuoco che si mescola all'umidità dell'occhio dà il color rosso, che è detto pur là χρῶμα ἔναιμον.

quando sia di meno, tutto cresce (1). Pertanto quando il complesso dell'animale sia tutto nuovo e abbia ancora i triangoli freschi come appena venuti dal cantiere delle specie, esso possiede allora un grande vigore di connessione delle singole parti tra loro, mentre tutta la massa è pur C molle, come nata recentemente dal midollo e nutrita nel latte (2); e così quei triangoli che ⟨esso complesso⟩ in sè riceve e gli vengono dal di fuori, dai quali sono per avventura costituiti i cibi e le bevande, essendo più vecchi dei triangoli suoi propri e perciò più deboli, esso li soverchia tagliandoli coi suoi nuovi, e rende grande l'animale (3) nutrendolo di molti elementi somi-

---

(1) Le cose esterne ci consumano sottraendo da noi ciò che loro somiglia per la legge dell'attrazione dei simili: e analogamente avviene di dentro. Noi siamo tanti microcosmi, e seguiamo leggi analoghe a quelle del cosmo grande: quindi ciò che per il corpo nostro è il cielo (cioè le cose esteriori), alla sua volta è il corpo nostro rispetto agli elementi che vanno a costituire il nostro sangue: il corpo attrae a sè questi elementi, cioè se ne nutre. Ma se ne nutre, come dice subito dopo, finchè ha la forza di attrarli; e perciò fino a che l'acquisto supera o compensa la perdita. Per non equivocare nell'intendere questo luogo bisogna tener sempre fermo che il soggetto logico e principale è il corpo nostro, e che perciò, quando si dice che le cose sbriciolate (noi diremmo digeste) di dentro a noi vanno πρὸς τὸ ξυγγενές, si intende il ξυγγενές che è nel corpo, e quando si ragguaglia questo incremento a ciò che se ne va, si intende sempre ciò che se ne va dal corpo per il consumo prodotto dalle cose esteriori, di cui ha detto da principio.

(2) Insieme con la nutrizione spiega anche il crescere dell'animale.

(3) καὶ μέγα ἀπεργάζεται τὸ ζῷον. Chi bada che il soggetto grammaticale è sempre ξύστασις τοῦ παντὸς ζῴου non può non notare l'irrazionalità di questo concetto che rientra in sè stesso: ma chi legge senza fisime e

glianti (1). Ma quando la stirpe (2) di quei triangoli deperisce per le molte lotte che in molto tempo contro molte cose ha avuto a lottare, ecco che non possono più tagliare quelli della nutrizione che entrano, in modo da conformarli a sè stessi; essi stessi anzi da quelli che sopraggiungono di fuori facilmente sono divisi. Deperisce allora tutto l'animale soverchiato in tal modo, e questo accidente si chiama vecchiezza. Finalmente poi, quando i legami che connettono insieme i triangoli del midollo, rilassati dalla fatica, non resistano più, fanno rallentare alla loro volta i legami dell'anima, ed essa, ottenuta la sua naturale liberazione (3), se ne vola via con piacere. D

---

si lascia trasportare dalle alterazioni e modificazioni che quel primo concetto ha subìto nel suo svolgersi, nulla trova a ridire e vi sostituisce tacitamente il soggetto più vero, che è la somma di tutte le dette modificazioni.

(1) Il simile cerca il suo simile, perciò la nutrizione non può avvenire che di elementi simili all'organo che si nutre: ciò ricorda la omeomeria di Anassagora, e inteso in senso molto largo non dissente troppo dalle dottrine della scienza moderna.

(2) ἡ ῥίζα τῶν τριγώνων χαλᾷ. Il Martin traduce: “ la pointe de ces triangles s'émousse, „ ma non credo si possa difendere: l'Archer-Hind intende la struttura fondamentale dei triangoli, il loro contorno, i loro lati ed angoli, che si frustano col lungo uso. Io col Mueller, che traduce “ die ursprünglichen Dreiecke, „ credo si devano intendere semplicemente i triangoli originari dell'individuo. ῥίζα è esattamente *stirpe*, e qui è come dire i triangoli di quella razza, cioè quelli propri della natura umana.

(3) ἡ δὲ λυθεῖσα κατὰ φύσιν. Il Martin traduce: “ rendue à sa liberté naturelle, „ ma s'inganna. Ciò che segue non permette di dubitare che qui si parli dello scioglimento naturale dell'anima dal corpo, poichè si aggiunge che, appunto perchè è naturale, non è doloroso.

E Perocchè tutto ciò che è contro natura è doloroso, ma ciò che avviene secondo natura è piacevole. E allo stesso modo è della morte; quella che capita per malattie o per ferite è dolorosa e violenta, ma quella che con la vecchiezza va al termine conforme a natura, è la men travagliosa delle morti e piuttosto la accompagna piacere che non dolore.

XXXIX.

Quanto alle malattie, donde si formino può esser chiaro a chi che sia. Perocchè, essendo 82 quattro le specie delle quali il corpo è compaginato, terra, fuoco, acqua ed aria, l'abbondanza o la scarsezza di queste cose contro natura o il cambiamento di luogo che avvenga dal loro proprio ad uno loro mal confacente, o ancora il ricevere che faccia uno in sè (1) una qualità

---

(1) πυρός τε αὖ καὶ τῶν ἑτέρων, ἐπειδὴ γένη πλείονα ἑνὸς ὄντα τυγχάνει, τὸ μὴ προσῆκον ἕκαστον ἑαυτῷ προσλαμβάνειν, καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα, στάσεις καὶ νόσους παρέχει. Durissimo ed impossibile è il costrutto dello Stallbaum (seguìto dal Mueller nella versione): " παρέχει (ὥστε) ἕκαστον προσλαμβάνειν ἑαυτῷ τὸ μὴ προσῆκον καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα (παρέχει), quibus explicationis causa subjunctum στάσεις καὶ νόσους. „ Infatti anche il τε che segue a πυρός indica che qui continua la serie delle cause di malattia che era cominciata con τούτων ἡ παρὰ φύσιν πλεονεξία. Male anche il Martin: " et aussi, puisque le feu et les autres ont chacun plus d'une espèce, les changements par lesquels ils prennent une qualité qui ne leur convient pas, „ ecc.: dove si introducono *les changements* di cui il testo non parla, così che si dovrebbe intendere che il fuoco si possa

che non gli si convenga, sia di fuoco sia di altra specie (poichè di ogni specie vi sono più qualità), queste e altre tali ⟨sono le cause che⟩ producono turbamenti e malattie. Infatti quando si produce o si trasporta una di queste cose contrariamente a natura, ⟨avviene che⟩ si scalda ciò che prima era freddo, e ciò che era secco diventa in seguito umido, e così dicasi del leggero e del grave, e in ogni senso hanno luogo ogni specie di tramutamenti. Affermiamo infatti che solamente quando la stessa cosa alla stessa cosa nello stesso senso e nello stesso modo e in proporzione acceda e se ne levi, ⟨solamente allora⟩ lascerà che la cosa sia ancora la stessa rispetto a sè stessa e integra e sana (1). Ma ciò che discordasse punto da queste condizioni sia uscendo fuori sia accedendo, pro- B

---

cambiare in un'altra qualità di fuoco che non gli conviene, il che è assurdo, poichè la convenienza o la sconvenienza nella mutazione possono essere solo rispetto a una terza cosa. Poniamo infatti un calore di 36° che si cambi in un calore di 40°; potremo dire che il primo conviene al nostro corpo e il secondo no, ma non già che al calore di 40° per sè disconvenga avere 40°. L'Archer-Hind alla sua volta, e con lui si accorda il Jowett, non solo cade nell'errore del Martin, ma anche leva la virgola dopo ἑτέρων e congiunge γένη πυρός τε καὶ τῶν ἑτέρων, ma non mi persuade, sia perchè ἐπειδή verrebbe così posposto a sei parole da esso dipendenti, senza che di ciò si veda una ragione, sia perchè non sapremmo più che fare di ἑνός. Il costrutto è: καὶ τὸ προσλαμβάνειν τὸ μὴ προσῆκον πυρός, chè se nel testo manca il τό a προσλαμβάνειν, questo non costituisce difficoltà a chi legge in buona fede; nè d'altra parte si saprebbe dove inserirlo, se non fosse goffamente davanti all'altro τό. Il soggetto poi di προσλαμβάνειν non è nè questo nè quell'elemento, ma l'uomo in generale, il paziente.

(1) Cioè quando la perdita e il guadagno, il consumo e la nutrizione, si pareggino nella sostanza, nella misura e nei modi.

durrà diversificazioni svariatissime e morbi e mali infiniti.

E poichè secondo natura si sono costituite delle C ulteriori composizioni (1), chi voglia badarvi dovrà procedere ad un ulteriore riconoscimento di malattie. Perocchè, essendo il midollo, l'osso, la carne ed il nervo costituiti dalle specie prime, e così pure il sangue, sebbene in modo diverso, la maggior parte delle malattie avvengono come si è detto prima, ma le più gravi diventano tali nel modo che segue. Quando la produzione di queste ⟨composizioni secondarie⟩ avviene alla rovescia, allora esse si corrompono. Perocchè secondo natura le carni ed i nervi si formano dal sangue; il nervo dalle fibre ⟨di esso⟩ per somiglianza di D natura, le carni dal resto che si coagula, e si coagula come è separato dalle fibre (2). Del pari ciò che esce dai nervi e dalla carne, un umore viscoso e grasso (3), serve a incollare la

---

(1) δευτέρων δὲ (Stallbaum, vulg. δὴ) ξυστάσεων κ. τ. λ. Vuol dire che nel corpo umano il guasto può essere non solo negli elementi primi, cioè nei triangoli che costituiscono le quattro specie, ma altresì nelle parti che alla loro volta sono composte di questi elementi, cioè nelle singole parti del corpo, come il sangue, la carne, il midollo, e così via; come è chiaro da ciò che segue. In altre parole il morbo potrebbe dipendere o dalla corruzione degli elementi primi, o dalla corruzione di ciò che è composto di questi elementi, cioè dalla corruzione o del midollo o delle ossa o della carne o dei nervi o del sangue. Segue a dichiarare come tutte queste cose si producano regolarmente e come il modo della loro produzione possa corrompersi.

(2) Questo si intende del sangue vivo e caldo nel corpo vivo: differente è il caso del sangue morto e freddo, di cui parla a pag. 85 D.

(3) τὸ δὲ ἀπὸ τῶν νεύρων καὶ σαρκῶν ἀπιὸν αὖ γλίσχρον καὶ λιπαρὸν ἅμα μὲν τὴν σάρκα κολλᾷ πρὸς τὴν τῶν ὀστῶν φύσιν, αὐτό τε τὸ περὶ τὸν μυελὸν ὀστοῦν

carne sull'apparato osseo e insieme a nutrire e far crescere la stessa parte ossea che riveste il midollo; finalmente ciò che filtra attraverso la densità delle ossa, ⟨ed è⟩ la specie dei triangoli più pura, più liscia e più pingue, colando e stillando dalle ossa ⟨stesse⟩, irriga il midollo. E quando tutto avviene in questa maniera, per lo più si ha la salute; le malattie invece, quando all'opposto. Infatti ogni qual volta la carne corrompendosi mandi fuori all' incontrario la sua tabe nelle vene, allora insieme con l'aria (1) c'è nelle vene sangue abbondante e d'ogni specie, vario di colori (2) e di amaritudini e ancora di acidezze e di salsedini, pieno di bili e di sieri e di ogni sorta di pituite. Perocchè, andando tutte le cose a rovescio e corrompendosi, guastano innanzi tutto lo stesso sangue, e mentre non dànno più al corpo alcun nutrimento, vengono trasportate da per tutto per le vene senza serbar più l'ordine della circolazione naturale (3), in guerra

E

83

τρέφον αὔξει· τὸ δ' αὖ διὰ τὴν πυκνότητα τῶν ὀστῶν διηθούμενον κ. τ. λ. L'Archer-Hind crede che correlativo di ἅμα μέν sia τὸ δ' αὖ, il che è impossibile, perchè con τὸ δ' αὖ muta il dato che dovea esser comune, cioè la provenienza dai nervi e dalla carne. L'umore qui descritto pare il fluido sinoviale che si condenserebbe nel periosteo.

(1) Dunque non v'ha dubbio che Platone nelle vene ammetta esservi, oltre il sangue, anche aria. Cfr. p. 84 D, dove l'eccesso dell'aria nelle vene produce morbi gravissimi.

(2) La vulgata aveva χρώμασι καὶ πυκνότησι ποικιλλόμενον, erroneamente: ciò che segue non lascia dubbio sulla lezione πικρότησι adottata da tutti gli editori moderni.

(3) Sebbene Platone non conoscesse la circolazione del sangue, è naturale che egli credesse che il suo fluire per le vene fosse pur soggetto a determinate leggi: cfr. p. 70 B.

con sè stesse per non poter più trar di sè stesse alcun utile, nemiche e distruggitrici e dissolvitrici di quanto nel corpo è ancora consistente e al suo posto. Quando pertanto si corrompa della carne che sia molto vecchia, essendo questa difficile a macerarsi, diventa nera per il durare dell'arsione e, fatta amara per essere da ogni parte
B corrosa, contamina gravemente quanto del corpo non sia ancora guasto. E qualche volta questo color nero anzichè amaro è acerbo, quando cioè l'amarezza è alquanto attenuata; qualche altra poi l'amarezza intinta nel sangue piglia un colore tendente al rosso, e se vi si mesce anche del nero, si fa verde (1): anche il color giallo si può pur mischiare con l'amarezza, quando la carne che si corrompe per il fuoco dell'infiammazione sia nuova. E tutti questi umori ebbero in comune il nome di bile, o sia stato dato loro da qualche
C medico, o anche da altri che fosse capace di porre attenzione a molte cose diverse e vedere che in esse v'è una caratteristica ⟨comune⟩ degna di un nome comprensivo per tutte; le varietà poi della bile, quante ve ne sono, secondo il colore ebbero anche ciascuna un appellativo speciale. Quanto poi al siero, la secrezione acquosa del sangue è mite, quella invece della bile nera ed acerba è selvatica, ove per il calore si mescoli a una disposizione salsa, e questa si chiama pi-

---

(1) τοῦ δὲ μέλανος τούτῳ ξυγκεραννυμένου χλοῶδες. A pag. 68 C è detto che il rosso misto al nero dà il πράσιον, che è il color verde porro: questo basta per preferire qui la lezione χλοῶδες, data da alcuni manoscritti, alla vulgata χολῶδες (Stallbaum), tanto più che, come bene osserva il Martin, dire che una data specie di bile è color della bile, è dir niente.

tuita acida. Ciò che poi viceversa per l'azione dell'aria si squaglia (1) da carne novella e tenera, fatto gonfio di vento e chiuso intorno dall'umidità, come si formano per queste condizioni delle bolle, ciascuna di per sè invisibile per la piccolezza, ma assumenti tutte insieme una massa visibile, e per il prodursi della schiuma colorate di bianco, tutta questa corruzione di carne tenera mescolata con aria diciamo che è la pituita bianca. Della pituita poi che si è formata di fresco sono secrezione il sudore e le lagrime e quante altre cose sì fatte il corpo versa fuori tutti i giorni purgandosi. E tutte queste cose sono occasioni di malattie, quando il sangue non abbondi

D

E

---

(1) τὸ δ' αὖ μετὰ ἀέρος τηκόμενον ἐκ νέας καὶ ἁπαλῆς σαρκός, τούτου δὲ ἀνεμωθέντος καὶ ξυμπεριληφθέντος ὑπὸ ὑγρότητος, καὶ πομφολύγων ξυστασῶν ..... ταύτην πᾶσαν τηκεδόνα ... λευκὸν εἶναι φλέγμα φαμέν. Il costrutto anacolutico non offre difficoltà, se non fosse che all'anacoluzia grammaticale pare aggiungersene una logica. Il τὸ δέ parrebbe riferirsi a φλέγμα, l'ultima parola usata per indicar la pituita, e così intendono il MARTIN e l'ARCHER-HIND; ma τούτου δέ a che si riferisce? non ad ἀέρος, perchè ἀέρος ἀνεμωθέντος non ha senso; dunque a τὸ δέ e a φλέγμα. Ma se si capisce il φλέγμα ἀνεμωθέν che produce delle bolle, non si capisce più il φλέγμα ξυμπεριληφθὲν ὑπὸ ὑγρότητος, quando la ὑγρότης non può essere che il φλέγμα stesso, mentre nel formarsi delle bolle ciò che è circondato dall'umidità è l'aria, precisamente come a pag. 66 A-B. Non resta pertanto che intendere il τό come articolo di μετὰ ἀέρος τηκόμενον in senso generico, senza riferirlo a φλέγμα, e il τούτου come ripresa di questo concetto comprensivo; e secondo questo senso traducono il MUELLER e il JOWETT: per tal modo il participio ἀνεμωθέντος riguarda l'elemento contenuto nel τηκόμενον, e il ξυμπεριληφθέντος quello del μετὰ ἀέρος, con progressione naturale; infatti prima nella putrefazione entra l'aria, poi si formano le bolle, nelle quali la parte acquosa è di fuori e l'aria di dentro.

naturalmente per opera dei cibi e delle bevande, ma riceva il proprio incremento tutto al contrario in onta alle leggi della natura. Pertanto, sebbene siano disciolte dalle malattie le singole parti della carne, se ne rimangano intatte le radici, la violenza del male è ridotta a metà: resta infatti ancora la possibilità di rifarsi agevolmente. Ma 84 quando ammali ciò che lega le carni alle ossa (1), e secernendosi dalle fibre (2) insieme e dai nervi ciò non diventi più nutrimento per l'osso nè legame dell'osso alla carne, ma di pingue e liscio e vischioso che era, inselvatichito per la mala dieta, divenga aspro e salso, allora tutto ciò che è affetto in tal modo si consuma da sè sotto le carni ed i nervi, e si distacca dalle ossa; le carni B poi cascando dalle loro radici lasciano i nervi nudi e pieni di salsedine, e ricadendo nella corrente del sangue accrescono i morbi predetti. Ma essendo pur gravi queste affezioni del corpo, ce ne sono ancora di maggiori che le precedono (3),

---

(1) Cfr. pag. 82D.

(2) καὶ μηκέτι αὐτὸ ἐξ ἰνῶν ἅμα καὶ νεύρων ἀποχωριζόμενον κ. τ. λ. La lezione ἅμα invece di αἷμα fu proposta dal Lindau, non accolta dagli editori successivi, ed accettata invece dall'Archer-Hind e dal Jowett: αὐτό poi, per αὖ τό, è dell'Archer-Hind, accettato dal Jowett. Credo che questi emendamenti siano sicuri: infatti ciò che si secerne dalle fibre e dai nervi non è punto il sangue. Ad ogni modo queste fibre evidentemente non sono più quelle del sangue, ma quelle della carne.

(3) Precedenza non di gravità, che sarebbe una oziosa ripetizione, ma di origine; sia perchè la carne è considerata come anteriore al sangue; sia perchè le malattie che avea enumerato derivavano da un vizio della nutrizione, e quelle che dirà ora piuttosto da un vizio organico. Sono però sempre di quelle δευτέρας ξυστάσεως.

qualora l'osso, per la densità della carne non avendo sufficente respirazione, riscaldato dalla carie, sgretolandosi non assorba più il nutrimento, ma sbriciolato cada invece nel nutrimento esso stesso, e il nutrimento riversandosi nelle carni e C la carne nel sangue, rendano le malattie tutte più maligne di quelle dette prima (1). Il peggio di tutto è poi quando la natura stessa del midollo per qualche insufficenza o sovrabbondanza si ammali, e questo produce le malattie pessime e le più proprie a dar morte, poichè allora è tutta la natura del corpo che di necessità va a ritroso.

XL.

C'è poi una terza specie di malattie che bisogna considerare come avente tre origini diverse, l'una dall'aria che si respira, l'altra dalla D pituita, la terza dalla bile. Perocchè ogni qual volta il dispensiere dell'aria al corpo, ⟨cioè⟩ il polmone, non offra i meati puri, essendo ostruito da altri flussi (2), quinci non potendo l'aria entrare e quindi entrando in maggior copia che non convenga, fa marcire ciò che non riceve il refrigerio, e penetrando a forza nelle vene e contorcendole discioglie il corpo e resta interclusa

---

(1) Questa chiusa è tautologica col principio del periodo, che anche per altri rispetti è sovrabbondante.

(2) La tisi polmonare? Poco più oltre pare voglia indicare le pleuriti.

in mezzo di esso premendo sul diaframma (1):
E da tali cause produconsi (2) infinite malattie dolorose accompagnate da abbondanza di sudore. Spesse volte ancora quando la carne nel corpo si separi, l'aria, che ne nasce dentro e non può trovare uscita, produce gli stessi dolori che possono produrre le cause esterne (3), i quali poi sono grandissimi ogni qual volta essa, circondando i nervi e le venuzze che ivi sono e gonfiando i muscoli delle spalle e i nervi corrispondenti, produca una tensione all'indietro: le quali malattie appunto dal fatto della tensione si chiamarono tetani ed opistotoni. E di queste la cura è difficile; infatti ⟨solo⟩ le febbri sopraggiungendo possono meglio di tutto por loro un termine.
85 Così la pituita bianca per l'aria delle bolle è maligna quando è interclusa, e se abbia dei respiri fuori del corpo è più mite, ma rende il corpo screziato ingenerandovi empetigini e vitiligini e altre tali malattie. Che se è mescolata di bile nera e si riversi sulle circolazioni del capo, che sono le più divine, e le conturbi, ove assalga nel sonno è più mite, ma quando insidi nella veglia è più

---

(1) εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ διάφραγμά τ' ἴσχον ἐναπολαμβάνεται. Il Martin, traducendo “ où est le diaphragme, „ pare riferisca ἴσχον a τὸ μέσον, mentre si ha da riferire a πνεῦμα. Nè il Mueller nè l'Acri traducono l'ἴσχον, ma si limitano a parafrasare ἐναπολαμβάνεται.

(2) Il cod. Par. A prima di ἀπείργασται ha un πολλάκις che fu accettato dallo Stallbaum: evidentemente è superfluo e ingombrante, ed è una svista dell'amanuense che saltò al πολλάκις che segue e comincia il nuovo periodo.

(3) τὰς αὐτὰς τοῖς ἐπεισεληλυθόσιν ὠδῖνας παρέσχε. Comunemente si intende dell'aria che entra, ma il plurale evidentemente comprende anche le altre cause esteriori.

difficile di liberarsene. E tal malattia essendo di natura sacra, molto giustamente fu detta morbo sacro (1). La pituita poi acre e salsa è sorgente di tutte le malattie di genere catarrale; e poichè i luoghi nei quali si scarica sono diversissimi, riceve anche diversi nomi. — Quanto alle infiammazioni del corpo, che si chiaman così ⟨appunto⟩ dall'essere esso arso e infiammato, nascono tutte dalla bile. Infatti quando essa trova un respiro di fuori, fa pullulare ribollendo ogni specie di fignoli; ma se è costretta a star dentro, vi produce molte malattie infiammatorie, e la più grave è qualora ⟨essa bile⟩, mescolatasi col sangue puro, ne disperda fuori della loro propria sede le fibre, le quali erano seminate nel sangue, affinchè fosse proporzionato in sottigliezza e crassezza, e per il troppo caldo non scorresse come fluido fuori del corpo rarefatto (2), nè viceversa per troppa densità reso difficile a muoversi circolasse a stento nelle vene. Questa convenienza infatti è conservata dalle fibre per la loro stessa costituzione naturale: chè quando alcuno le raccolga insieme togliendole sia pure da sangue morto e conge- B C D

---

(1) La ragione che qui si adduce del chiamarsi l'epilessia morbo sacro, data la teoria sovra esposta, è più che sufficente: colpisce infatti τὰς περιόδους ἐν τῇ κεφαλῇ θειοτάτας οὔσας: cfr. anche p. 44 D. Il nome di morbo sacro per altro non le fu dato per questa ragione, ma perchè il suo carattere strano la faceva attribuire ad opera divina o demonica: l'autore del libro περὶ τῆς ἱρῆς νούσου, raccolto tra le opere ippocratee, combatte apertamente questa superstizione. Ciò che è più notevole in questo nostro luogo è l'osservazione sull'epilessia durante il sonno e come questa sia più mite.

(2) La fluidità del sangue e la rarefazione del corpo sono tutti e due effetti del calore.

lato, tutto il resto del sangue si disfà; ma se vi si lascino, subito con l'ajuto del freddo circostante lo coagulano. Or avendo le fibre questa potenza sul sangue, la bile, che per sua natura era sangue vecchio (1), e che di nuovo dalle carni ritorna a disciogliersi in esso, versandovisi calda ed umida e da principio a poco a poco, per l'azione E delle fibre si coagula, e coagulata e spenta a forza produce di dentro intemperie e tremore. Quando poi vi irrompa in maggior copia e soverchi col suo calore, bollendo turba le fibre e le disordina; e se è bastante a vincere sino all'ultimo, penetrando nella sostanza del midollo scioglie di lì ardendole le gomene dell'anima (2), come si fa di una nave, e la lascia andar libera; qualora invece sia più debole e il corpo resista alla dissoluzione, allora essa è vinta, e o se ne fugge per tutte le vie del corpo, o sospinta attraverso le vene nel basso o nell'alto ventre, fuggendo dal corpo ⟨stesso⟩ come un bandito da una città sollevata (3), 86 produce diarree e dissenterie e tutti gli altri malanni di cotal genere.

Quando poi il corpo è malato sopra tutto per

---

(1) Cfr. pag. 83 A. Il sangue forma la carne, e la degenerazione della carne forma la bile di natura morbosa.

(2) Cfr. pag. 73 D.

(3) αὐτὴ κρατηθεῖσα ἢ κατὰ πᾶν τὸ σῶμα ἐξέπεσεν, ἢ διὰ τῶν φλεβῶν εἰς τὴν κάτω ξυνωσθεῖσα ἢ τὴν ἄνω κοιλίαν, οἷον φυγὰς ἐκ πόλεως στασιασάσης ἐκ τοῦ σώματος ἐκπίπτουσα, κ. τ. λ. L'uso ripetuto del verbo ἐκπίπτω dimostra che la differenza tra l'un caso e l'altro non è nella sostanza della soluzione, ma solo nel modo; nel primo il male esce (non bene il MARTIN: "elle succombe„) da tutto il corpo, nel secondo esce solo per determinati canali, quasi nascostamente, e perciò di questo è propria la similitudine del bandito.

eccesso di fuoco, ne nascono ardori e febbri continue, quando per eccesso di aria quotidiane (1), terzane se di acqua, per essere l'acqua più lenta del fuoco e dell'aria; se poi di terra, essendo questa lentissima in quarto luogo e purgandosi in periodi quadrupli di tempo, produconsi le febbri quartane, e a fatica poi se ne vanno (2).

XLI.

E le malattie del corpo così accade che si producano, quelle poi dell'anima hanno origine dalla disposizione del corpo (3), nel modo seguente. Che la malattia dell'anima sia la dissennatezza siamo tutti d'accordo; ma di dissennatezza vi sono due specie, la pazzia e l'ignoranza (4). Ogni B

---

(1) Cioè rinnovantisi ogni ventiquattr'ore.

(2) Le febbri giustamente da Platone sono classificate a parte dalle altre malattie; nè potrebbero del resto ascriversi a nessuna delle tre classi già esaminate, se non forse per un certo rispetto alla prima. Esse possono essere malattie esse stesse o sintomi delle malattie: qui pare si debba intendere delle prime.

(3) τὰ δὲ περὶ ψυχὴν διὰ σώματος ἕξιν τῇδε. Alcuni, come il Mueller, e, pare, lo Stallbaum, intendono che qui si alluda a quelle malattie psichiche che hanno origine dal corpo, sottintendendo che ve ne siano altre di origine diversa: ma le parole stesse e tutto il contesto impediscono di credere che Platone ne ammettesse alcun'altra specie oltre quelle qui indicate. I piaceri e i dolori eccessivi infatti, di cui poi si parla, si attribuiscono a condizioni fisiche.

(4) Cfr. in *Soph.* p. 228 A una distinzione analoga, ma non identica. Timeo Locro, p. 102 D-E, ha pure intorno alle malattie psichiche delle varianti notevoli, distinguendole secondo le facoltà cui si riferiscono; e, secondo

qualunque affezione (1) pertanto della quale chi è affetto accolga in sè o questa o quella, si dovrà dire che è malattia. E i piaceri e i dolori eccessivi bisogna ammettere che sono per l'anima tra i morbi più gravi (2). Perocchè l'uomo che è troppo allegro o che per tristezza è nello stato C contrario, avendo fretta o di pigliare qualche cosa fuori di tempo o di fuggirne qualche altra, non può più nè vedere nè udire nulla rettamente, ma infuria, e non è più capace di partecipare allora della ragione. E colui cui nel midollo si generi sperma copioso ed impetuoso, e sia come un albero più fruttifero della giusta misura, costui provando a parte a parte (3) e nei desiderî e

---

toccano o la sensibilità, o la memoria, o la volontà, o l'affettività, o la ragione, sono disestesia, dimenticanza, anoressia ed indolenza, passioni bestiali e furori, ignoranza e demenza: ψυχᾶς νόσοι ἐντὶ πολλαί, ἄλλαι δ' ἄλλων δυναμίων ἐντί, αἰσθητικᾶς μὲν δυσαισθησία, μναμονικᾶς δὲ λάθα, ὁρμητικᾶς δὲ ἀνορεξία καὶ ἀπροπετία, παθητικᾶς δὲ ἄγρια πάθεά τε καὶ λύσσαι οἰστρώδεες, λογικᾶς δὲ ἀμαθία καὶ ἐκφροσύνα.

(1) La mancanza in italiano di un nome e di un verbo che corrispondano precisamente a πάθος e πάσχω parecchie volte impediscono al traduttore di essere insieme esatto e chiaro. Qui potremmo parafrasando dire che quel qualunque stato o condizione, nel quale trovandosi uno sia di necessità insieme o pazzo o ignorante, è uno stato morboso: cioè la dissennatezza e nell'una e nell'altra manifestazione è effetto di uno stato morboso dell'individuo.

(2) Questo rincara quanto è detto nel Fedone, pagina 83 B sgg.

(3) πολλὰς μὲν καθ' ἕκαστον ὠδῖνας. Il Martin traduce: " des douleurs très grandes chacune en particulier; „ ma per intender così bisognerebbe ci fosse καθ' ἑκάστην: l'Archer-Hind: " from time to time, „ che non vedo cosa abbia da fare; il Mueller: " in jeder Beziehung, „ intendendo tanto per l'anima quanto per il corpo; e

negli effetti loro molte doglie e molti piaceri, reso forsennato la maggior parte della vita appunto per questi grandissimi piaceri e dolori, D mentre ha l'anima ammalata e stolta per causa del corpo, non viene considerato come ammalato, ma a torto come volontariamente malvagio. Ma la verità è che la intemperanza nei piaceri venerei è diventata ⟨in lui⟩ una malattia dell'anima in gran parte per le condizioni di una specie sola (1), la quale per la radità delle ossa fluisce nel corpo e lo inumidisce. E così tutto in generale quanto si chiama intemperanza nei piaceri e ⟨si appone a⟩ vergogna, come se i perversi fossero ⟨tali⟩ volontariamente (2), non si appone a

---

non mi persuade. Meglio lo Schneider che non determina: " in singulis. „ Io intendo che in ciascuna cosa trova occasione di dolore o di piacere.

(1) διὰ τὴν ἑνὸς γένους ἕξιν ὑπὸ μανότητος ὀστῶν ἐν σώματι ῥυώδη καὶ ὑγραίνουσαν. Il Martin traduce le prime parole: " par un certain genre de fluide; „ l'Acri: " dalla qualità di una cotale specie di umore; „ l'Archer-Hind: " la condizione di un elemento, „ *sc.* τοῦ μυελοῦ: poco diversamente il Mueller e il Jowett; ma nessuna di queste versioni rende ἑνός. Che cosa è ἑνὸς γένους? Se è una sola delle specie elementari, quale è? Non è detto e non si capisce. Una (qualunque) tra le dette specie? Non si vede una sufficente ragione tra gli effetti e questa causa. O perchè il midollo sarebbe ἓν γένος? Questo ἑνός mi è un po' sospetto: graficamente potrebbe essere la ripetizione di γένους, che avrebbe cacciato di posto la parola adatta.

(2) ὁπόσα ἡδονῶν ἀκράτεια καὶ (Zeller, o. c., p. 853, propone dubitativamente κατ', forse a ragione) ὄνειδος ὡς ἑκόντων λέγεται τῶν κακῶν. Lo Schneider traduce: " quasi voluntariorum dici solent malorum, „ ed il Martin: " qu'on reproche comme des maux volontaires. „ Ma senza dire che ἑκών non è ἑκούσιος, il τῶν impedisce del tutto questo senso. Bene l'Acri: " come se malvagi egli fossero di volontà loro; „ similmente l'Archer-Hind.

proposito. Perocchè nessuno è cattivo di sua vo-
E lontà (1), ma per qualche mala disposizione del corpo o per rozza educazione il cattivo diventa cattivo; e queste son disgrazie per tutti, e avvengono anche a chi non le vuole (2). E viceversa anche quanto ai dolori allo stesso modo l'anima riceve molti guasti per mezzo del corpo (3). Perocchè dove i succhi delle pituite acri e delle salate, e quanti altri ve ne sono amari e biliosi, errando per il corpo non trovino un respiro al di fuori, ma rivolgendosi dentro si confondano mescolando le
87 loro proprie evaporazioni al movimento dell'anima, producono ogni specie di malattie psichiche, ora più ora meno, ora minori ora maggiori. E traspor-

---

(1) Cfr. *Legg.* V, p. 731 C: πᾶς ὁ ἄδικος οὐχ ἑκὼν ἄδικος· τῶν γὰρ μεγίστων κακῶν οὐδεὶς οὐδαμοῦ οὐδὲν ἑκὼν κέκτητο ἄν ποτε, κ. τ. λ. — *ibid.* pag. 734 B. — *ibid.* IX, pag. 860 D segg.: ὡς οἱ κακοὶ πάντες εἰς πάντα εἰσὶν ἄκοντες κακοί. Cfr. pure *Gorg.* pp. 466-68; *Protag.* p. 345 D-E; *Menon.* pp. 77 B-78 D; *Sophist.* p. 228 C, p. 230 A, ecc. Questa dottrina è così chiara, esplicita e costante in Platone come poche altre, e si può dire che la scienza moderna gliel'ha rubata senza nulla aggiungervi di essenziale. Il fondamento di essa secondo Platone si è che l'anima intelligente per sua natura è buona, come quella che è creata direttamente da Dio che ha fatto tutte le cose buone; e che tutta la cura nostra deve essere perciò di ridurla a questo suo stato naturale e alla sua somiglianza con le circolazioni dell'universo (cfr. pag. 90 D), liberandola dagli impedimenti che le si oppongono per parte dell'anima sensitiva e delle cose esteriori. Cfr. Prolegg. cap. I, § 3.

(2) παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι προσγίγνεται. Così gli editori in generale: quasi tutti i codici invece: καὶ κακόν τι, che lo Stallbaum mal si ingegna di difendere.

(3) Prima aveva detto (p. 86 B) che causa dei morbi dell'anima sono le ἡδοναί e le λύπαι, poi (p. 86 D) aveva parlato di quelli prodotti dai piaceri, ora passa a quelli prodotti dai dolori.

tati ⟨questi morbi⟩ (1) alle tre sedi dell'anima, là dove ciascuno va a cadere produce molteplici e diverse varietà di scontentezza e di tristezza e altre di audacia e di viltà e ancora di dimenticanza insieme e di storditaggine. Ed oltre di ciò quando di gente così male compaginata ⟨si formino⟩ cattive città, e in queste città e privatamente e pubblicamente si tengano discorsi (2), e inoltre non si apprendano dai giovani insegnamenti che rimedino a questi mali, — ecco in che modo tutti diventiamo cattivi, quanti siamo tali, per due cagioni affatto involontarie (3). Di che è da dare sempre la colpa ai genitori più che non ai figli, e agli educatori più che agli educati (4). Insomma bisogna aver cura, secondo che ciascuno B

---

(1) ἐνεχθέντα, cioè νοσήματα: male e contro la grammatica il MARTIN lo riferisce a χυμοί: " ces humeurs, se portant „ ecc. Similmente pare intendano MUELLER, JOWETT ed ARCHER-HIND. Intendi poi che la scontentezza si produce ove la malattia cada nella regione degli appetiti, dunque sotto al diaframma, l'audacia se cade nella regione dell'irascibile, cioè sopra al diaframma, la storditaggine se tocca la regione dell'intelligenza. Per il concetto cfr. SENOFONTE, *Mem.* III, 12, 6.

(2) ὅταν οὕτω κακῶς παγέντων πολιτεῖαι κακαὶ καὶ λόγοι κατὰ πόλεις ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ λεχθῶσιν. Qui c'è uno zeugma, e λεχθῶσιν, che regge propriamente soltanto λόγοι, sostituisce anche il verbo che dovrebbe reggere πολιτεῖαι κακαί. Quale è questo verbo? Comunemente si intende ' quando *si aggiunga* un cattivo governo ', ed è interpretazione che può reggere: a me però il genitivo κακῶς παγέντων ha fatto ritenere più probabile un altro senso.

(3) Cioè la ignoranza e la pazzia.

(4) ὧν αἰτιατέον μὲν ... μᾶλλον ... τοὺς τρέφοντας τῶν τρεφομένων. προθυμητέον μὴν κ. τ. λ. Dopo τρεφομένων non v'ha dubbio che vada punto fermo, sebbene tutti gli editori pongano soltanto virgola. Se si vuol tenere la virgola, bisognerebbe mutare προθυμητέον μὴν in προθυμητέον δέ.

può, per mezzo dell'educazione, delle istituzioni e degli insegnamenti, di fuggire il male e prendere il contrario. — Ma questo è un altro genere di discorsi.

XLII.

C Ciò poi che fa riscontro a quanto si è detto, cioè quello che si riferisce alla cura dei corpi e delle menti, con quali mezzi si possano conservare, ora è naturale e conveniente che appunto per riscontro si esponga: infatti è più giusto che il discorso si trattenga di preferenza sul bene che non sul male (1). Tutto ciò che è buono è bello, e il bello non è senza proporzione (2); anche l'animale pertanto che ha da esser tale, dobbiamo supporlo proporzionato. Ora delle proporzioni percepiamo le piccole e le misuriamo, ma le più importanti e le più grandi non abbiamo in conto D razionale. Infatti rispetto alla salute e alle malattie, alle virtù e ai vizi, nessuna proporzione o sproporzione è maggiore di quella dell'anima in

---

(1) δικαιότερον γὰρ τῶν ἀγαθῶν πέρι μᾶλλον ἢ τῶν κακῶν ἴσχειν λόγον. Lo STALLBAUM interpreta ἴσχειν λόγον per " rationem habere; „ ma perchè si deva tener più conto dei beni che dei mali non si vede affatto: meglio lo SCHNEIDER " sermonem defigere. „ Io per altro preferisco intendere ἴσχειν per intransitivo e λόγον per soggetto; ad ogni modo il senso in sostanza è lo stesso, che è meglio parlare di cose allegre. E, si capisce, non tanto perchè faccia più piacere, quanto perchè il mondo essendo stato creato buono, il male non ha in esso che una parte secondaria ed accidentale.

(2) Cfr. Filebo, p. 64 E.

rapporto del suo proprio corpo (1). Di che noi non ci accorgiamo, e non pensiamo che quando un'anima robusta e grande in ogni sua parte sia portata (2) da un corpo più debole e minore, o quando ancora queste due cose siano combinate al modo inverso, l'animale intero non è bello, — perocchè è sproporzionato nelle proporzioni più essenziali; — e che ciò che sta all'opposto di così è il più bello e il più attraente spettacolo, per chi lo sappia contemplare. Quale pertanto un corpo E con le gambe troppo lunghe, o che abbia qualche altra sproporzionata sovrabbondanza con sè stesso, non solo è brutto, ma anche nella comunanza delle fatiche (3) dando luogo a molta stanchezza, a molti stiramenti, e per il suo traballare a molte cadute, è causa a sè stesso d'infiniti mali; parimente bisogna pensare di quella doppia compagine che chiamiamo l'animale; cioè che quando l'anima che è in esso, per essere da più del corpo, sia in grande concitazione, scotendolo dentro 88 tutto, lo riempie di malattie, e quando ella si abbandoni intensamente a certi studi e questioni, lo consuma, e quando pure tenga insegnamenti e battaglie di discorsi pubblicamente e privatamente,

---

(1) οὐδεμία ξυμμετρία καὶ ἀμετρία μείζων ἢ ψυχῆς αὐτῆς πρὸς σῶμα αὐτό. L'aggiunta di αὐτῆς e di αὐτό indica che la proporzione cui si accenna non è quella in generale tra anima e corpo, che non ha che fare, ma tra ciascun'anima col suo proprio corpo e tra ciascun corpo con la sua propria anima, come è chiaro da ciò che segue.

(2) Il corpo è il veicolo (ὄχημα) dell'anima; cfr. p. 69 C e prima p. 44 E.

(3) ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῶν πόνων = " dans tous les travaux que doivent supporter tous les membres „ (Martin); " bei gemeinsamen Anstrengungen „ (Mueller).

facendolo, per le diatribe e i litigi che ne nascono, tutto infiammare, lo scioglie (1), e producendo dei reumi inganna la maggior parte dei così detti medici, e fa che assegnino al male tutt'altra causa. Così viceversa quando un corpo grande e più generoso (2) si trovi compaginato con una piccola e debole intelligenza, essendovi B da natura due specie di desiderî nell'uomo, quello della nutrizione per conto del corpo, e quello della saviezza per conto di ciò che in noi è più divino, i movimenti del più forte soverchiando e facendo crescere la parte loro, mentre rendono stupida e tarda e smemorata quella dell'anima, vi producono la più grande delle malattie, l'ignoranza. C'è pertanto una sola salvezza per l'uno e per l'altro malanno, non esercitare l'anima senza del corpo, nè il corpo senza dell'anima, affinchè, difendendosi l'un dall'altro, si equilibrino e siano sani. Conviene dunque che il C matematico (3) o chi lavora assai con la mente

---

(1) Giustamente l'Archer-Hind osserva che da ciò non si ha da inferire nè punto nè poco che Platone intendesse di porre dei limiti all'educazione dell'anima, acciò non soverchi il corpo: soltanto vuol dire che il corpo deve essere educato in modo da corrispondere alle esigenze dell'anima.

(2) σῶμά τε ὅταν αὖ μέγα καὶ ὑπέρψυχον. Se intendiamo ὑπέρψυχον alla lettera, si avrebbe una prolessi che renderebbe ozioso il predicato; la parola comune che qui cadeva in acconcio era ὑπέρθυμος, l'argomento stesso suggerì la modificazione insolita.

(3) τὸν μαθηματικόν. Sebbene lo Stallbaum si diverta a ridere di quelli che intendono questa parola in senso tecnico e ristretto, anzi che in quello di studioso in generale, credo che proprio sia il senso ristretto quello che qui conviene. La matematica, con tutte le sue applicazioni, era per Platone la scienza delle scienze, e forse la sola che nell'antichità meritasse il nome di

intorno ad altra scienza, paghi anche al corpo il suo dovuto esercizio, facendo amicizia con la ginnastica, e che, viceversa, colui che coltiva con cura il corpo, ripaghi il cambio coi movimenti della sua anima, servendosi della musica e della filosofia d'ogni specie, se con ragione egli ha da essere chiamato e bello e insieme buono veramente.

E conforme a questi stessi principî bisogna curare anche le singole membra, imitando ciò che avviene nell'universo. Infatti, essendo il corpo da ciò che gli entra dentro e acceso e raffreddato, e D viceversa dalle cose di fuori disseccato e mollificato, e ricevendo impressioni conseguenti a queste per opera di questo e di quel movimento, quando alcuno abbandoni in balia di questi movimenti il corpo mentre è in riposo, soverchiato da loro esso perisce; che se invece imiti quella che abbiamo detto nutrice e balia dell'universo (1),

---

scienza, e perciò è del tutto naturale che venga indicata in primo luogo. Le parole che seguono, ἤ τινα ἄλλην σφόδρα μελέτην διανοίᾳ κατεργαζόμενον, confermano questa interpretazione: la spiegazione dello Stallbaum " oder wer andere Kopfarbeiten hat „ mi pare un concetto troppo moderno. Fatica intellettuale atta a produrre quella che noi diciamo neurastenia, e che allora si sarebbe detta piuttosto μελαγχολία, all'infuori della vita speculativa non so se gli antichi ne abbiano riconosciuto o ne abbiano osservato.

(1) Cfr. la teoria esposta da pag. 50 B in poi, specie 52 D sgg. e Prolegg. cap. III. La τροφὸς καὶ τιθήνη, secondo la detta teoria, è la χώρα, ma qui la χώρα già fecondata e in moto, un moto congenito ad essa, per il quale le specie elementari vanno ciascuna al proprio posto. La imitazione che qui si richiede è limitata allo scotimento: la χώρα, scotendo, ancorchè senza intelligenza, ciò che riceve in sè, ne segrega le parti e per

e non lasci che il corpo sia mai assolutamente in quiete, ma lo muova, e imprimendovi di continuo in tutto il complesso certi scotimenti, lo di-
E fenda conforme a natura dai movimenti interiori ed esteriori, e con questa moderata scossa metta in ordine secondo affinità al loro posto reciproco le impressioni erranti del corpo e le sue parti, giusta il discorso che abbiamo tenuto di sopra a proposito dell'universo (1); ⟨chi farà questo⟩, non collocherà nemico accanto a nemico, nè lascerà che esso ingeneri dentro al corpo battaglie e malattie, ma farà che amico posto vicino ad amico vi produca la sanità. Ora dei movimenti
89 quello che avviene in sè stesso e da sè stesso è il migliore, — perocchè è affine al movimento dell'intelligenza e a quello dell'universo (2), — e quello

---

così dire prepara la materia per l'ordine che avrà da ricevere: così il corpo, scotendo allo stesso modo le cose che entrano in lui, le manda al loro posto, il simile presso al simile, l'amico presso all'amico. E qui si parla di scotimento, e lo si paragona a quello irrazionale della χώρα, perchè il corpo, in quanto è corpo, non ha intelligenza. Poi si procede ad un'altra osservazione, ed è che il moto che nasce nella cosa per virtù sua propria la conserva, quello che le viene di fuori la può distruggere (pag. 33 A). Ma poichè nulla è fuori del mondo, tranne il suo creatore, così nessuna cosa può distruggere il mondo, se non lo distrugge il creatore stesso: viceversa fuori dell'uomo sono molte cose che lo possono distruggere, e da queste bisogna che egli si difenda. Se pertanto il corpo si abbandona inerte all'urto delle cose esteriori, esso corre il maggior pericolo.

(1) κατὰ τὸν πρόσθεν λόγον ὃν περὶ παντὸς ἐλέγομεν. Sebbene grammaticalmente sia indifferente, non dubito per il nesso logico di congiungere questa frase con ciò che precede, anzichè con ciò che segue.

(2) μάλιστα γὰρ τῇ διανοητικῇ καὶ τῇ τοῦ παντὸς κινήσει ξυγγενής. La ripetizione di τῇ indica che i due movimenti sono considerati come distinti.

che avviene per opera altrui è peggiore; pessimo poi quello che, quando il corpo giace e sta quieto, gli è impresso da altri nelle singole sue parti. Perciò appunto delle purgazioni e ricostituzioni del corpo quella che si procaccia per mezzo della ginnastica è la migliore, viene in secondo luogo quella dei dondolamenti, sia in barca, sia in qualsiasi altro genere di veicoli che non stanchino; ma un terzo genere di movimenti è utile quando vi si sia assolutamente costretti, e in nessun altro B caso si deve ammettere da chi abbia senno, ⟨ed è⟩ quello che avviene per mezzo di una purgazione farmaceutica a scopo di cura medica. Perocchè le malattie, quando non portino grandi pericoli, non bisogna stuzzicarle coi farmachi. Ogni decorso di malattia infatti in certo qual modo somiglia alla natura degli animali. E per vero anche la costituzione di questi porta con sè dalla nascita un periodo di vita determinato per le singole specie (1), e del pari ciascun animale preso a sè ha da natura un tempo fatale per vivere, all'infuori degli accidenti inevitabili. Perocchè i C

---

(1) καὶ γὰρ ἡ τούτων ξύνοδος ἔχουσα τεταγμένους τοῦ βίου γίγνεται χρόνους τοῦ τε γένους ξύμπαντος καὶ κατ᾽ αὐτὸ τὸ ζῷον εἱμαρμένον ἕκαστον ἔχον τὸν βίον φύεται, χωρὶς τῶν ἐξ ἀνάγκης παθημάτων. L'Archer-Hind crede che qui Platone accenni alla estinzione delle singole specie, e anche il Jowett nella sua traduzione rende a questo modo. Questo darvinismo in Platone sarebbe veramente notevole, ma non so poi se sarebbe altrettanto consentaneo alla sua teoria, e le ragioni che adduce il Gaye (o. c., p. 208) per trovarne la conciliazione, cioè che l'idea corrispondente alle specie estinte può essere rappresentata da altre specie, ancorchè ingegnosa, non mi persuade. Le parole del testo nostro non ci forzano affatto a questa interpretazione; e per me non significano altro se non che ciascuna specie ha un

triangoli subito fin dal principio di ciascun individuo sono costituiti con una determinata potenza e capaci di durare fino ad un certo tempo, al di là del quale nessuno potrebbe serbarsi più in vita. E così dello stesso carattere è la costituzione delle malattie, la quale se alcuno fuori del tempo destinato la guasti coi medicamenti, sogliono allora venirne da piccoli grandi e da pochi molti morbi. Perciò tutte queste cose conviene educarle D piuttosto coi regimi di vita, in quanto se ne abbia l'agio (1), e non titillarle coi farmachi e far così diventare il male più intrattabile.

XLIII.

E intorno all'animale nel suo complesso e alla sua parte corporea, in che modo uno dirigendola e lasciandosene dirigere (2) possa vivere più con-

---

termine medio e un termine massimo di vita, e che ciascun individuo entro questi termini ne ha uno suo proprio; è fatto per durar tanto; e se questo termine si sposta, è per causa di ἐξ ἀνάγκης παθήματα.

(1) Perchè si intende che la cura dell'anima deve andare innanzi.

(2) καὶ περὶ μὲν τοῦ κοινοῦ ζῴου καὶ τοῦ κατὰ τὸ σῶμα αὐτοῦ μέρους, ᾗ τις ἂν καὶ διαπαιδαγωγῶν καὶ διαπαιδαγωγούμενος ὑφ' αὑτοῦ μάλιστ' ἂν κατὰ λόγον ζῴη, ταύτῃ λελέχθω. Se c'è emendamento che possa dirsi sicuro, è quello di ὑφ' αὑτοῦ in ὑπ' αὐτοῦ proposto dallo Stallbaum ed accettato dal Cousin, sebbene respinto dagli altri editori e da alcuni anche in malo modo. Che l'anima deva governare il corpo, Platone lo dice e siamo d'accordo, ma non è il caso qui: qui si riassume ciò che si è appena terminato di dire, cioè della parte che ha il corpo nell'animale, e si era detto che il corpo bisogna bensì

forme a ragione, basti ciò che si è detto. Ma più di questo e prima di questo quella parte che deve governare l'animale stesso si ha, per quanto è possibile, da predisporla in modo che sia per tale ufficio bellissima ed ottima. Discorrer pertanto particolarmente di ciò sarebbe impresa sufficente cui attendere da sola: ma chi ne tocchi per incidenza, analogamente a ciò che si è detto prima, non fuor di proposito potrebbe venirne a capo col ragionamento considerando le cose come segue. Conforme a quello che abbiamo detto molte volte, cioè che in noi sono domiciliate tripartitamente tre specie di anima, e che ciascuna ha i suoi movimenti, così allo stesso modo anche ora più brevemente che sia possibile dobbiamo dire che quella di loro che vive in ozio e che dai movimenti suoi posa sempre, di necessità diviene E

---

governarlo, ma che non si deve forzarlo, ma secondare la sua natura, e questo è appunto il διαπαιδαγωγεῖν e il διαπαιδαγωγεῖσθαι. A tenere ὑφ' αὑτοῦ non si vede come l'essere governato da sè stesso abbia che fare con la parte corporea, o che riferimento abbia con ciò che precede e, peggio, con ciò che segue, dove l'educatore (τὸ διαπαιδαγωγῆσον) non è il complesso del soggetto, un αὐτός, ma una parte di esso, cioè la parte intellettuale: senza dire che, dovendosi a διαπαιδαγωγῶν sottintendere αὐτό, cioè il corpo, il cambiamento dell'oggetto logico rompe quella simmetria in grazia della quale furono coordinati i due participî, e che in sostanza διαπαιδαγωγούμενος ὑφ' αὑτοῦ non verrebbe a dire cosa molto diversa da διαπαιδαγωγῶν αὐτό: governarsi da sè stesso infatti non vorrebbe dir altro se non far sì che la ragione sia nostra guida, e che il senso ubbidisca; in altre parole διαπαιδαγωγεῖσθαι dalla ragione torna identico a διαπαιδαγωγεῖν il corpo. Nè d'altra parte nel dire che l'uomo deve adattarsi alle condizioni del proprio corpo e regolarsi in conformità ci vedo nulla di men che ragionevole, o men che serio, o men che degno del nostro filosofo.

debolissima, e quella che sta in esercizio, vigoro-
90 sissima: perciò si ha da curare che tra loro abbiano i movimenti proporzionati. — Quanto poi alla specie di anima che è in noi sovrana, bisogna pensar questo, cioè che Iddio ce la diede a ciascuno come un genio divino, lei che diciamo che abita nella sommità del nostro corpo e che dalla terra ci innalza verso la ⟨nostra⟩ cognazione nel cielo, e diciamo verissimo, come piante, che siamo, non terrene, ma celesti. Perocchè la Divinità, di là donde l'anima ebbe primamente la sua
B origine tenendo sospesa con la testa la nostra radice (1), mantiene eretto l'intero corpo nostro. In colui pertanto che si affanna intorno ai piaceri e alle contenzioni, e in queste si affatica eccessivamente, è necessario non si producano se non opinioni mortali, e che ad ogni modo, per quanto è possibile ad uno di esser mortale, nulla gliene manchi, poichè solo la parte mortale ha nutricata. Colui invece che si è tutto dato all'amor del sapere e ai pensieri della verità, e queste ⟨facoltà⟩ di sè stesso ha sopra tutte esercitato, è assolutamente necessario che, ov'egli possa
C raggiungere il vero, pensi cose immortali e divine, e che, in quanto la natura umana sia capace di partecipare dell'immortalità, nessuna parte gliene faccia difetto, e, come quello che alla Divinità sempre serve e mantiene bene ordinato il genio che in lui risiede, sia anche segnala-

---

(1) Sulla testa come radice del corpo cfr. ARIST. *De an.* II, 4, 7: ὡς ἡ κεφαλὴ τῶν ζῴων οὕτως αἱ ῥίζαι τῶν φυτῶν. Cfr. pure PLUT. *De orac. Pyth.* 12. Sulla disposizione eretta del corpo umano cfr. SENOFONTE, *Mem.* I, 4, 1 sgg.

tamente felice (1). E la cura per tutti è una sola in ogni caso, dare a ciascuna parte la nutrizione e i movimenti appropriati. Ora della Divinità che risiede in noi sono movimenti affini i pensamenti dell'universo e le sue circolazioni. A queste dunque ossequente conviene che ciascuno, raddrizzando i movimenti che per il ⟨nostro⟩ nascere si guastarono nella testa nostra, con l'imparare le armonie dell'universo e i suoi circoli, renda uguale secondo la natura originaria il pensante al pensato (2), e, uguagliatili, abbia così compimento quell'ottima vita che fu dagli Dei proposta agli uomini per il tempo presente e per l'avvenire (3). D

---

(1) ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα ξύνοικον ἐν αὑτῷ διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι. Tutti intendono ad un modo, e in sostanza convengo anch'io, cioè che chi cura la parte divina e tiene bene in ordine il genio divino che ha in sè stesso (cfr. p. 90 A), deve esser felice. Dà impaccio per altro quell'αὐτόν, che sarebbe superfluo, e non si vede perchè sia stato collocato così lontano da τὸν δαίμονα, qualora τὸν δαίμονα dovesse essere sua apposizione. Per tenere il senso accettato comunemente io credo che αὐτόν dovrebbe essere eliminato; altrimenti, a volerlo conservare, non vedo altra via che di emendarlo in αὑτόν, e viceversa ἐν αὑτῷ in ἐν αὐτῷ, facendo concordare τὸν δαίμονα con θεραπεύοντα come soggetto di εὐδαίμονα εἶναι, cioè il genio che abita nell'uomo servendo la Divinità e mantenendosi ordinato sarebbe felice: τὸ θεῖον allora non sarebbe più qui la parte divina dell'anima, ma la Divinità. Nè farei caso del δαίμων εὐδαίμων quanto piuttosto della inversione del costrutto, che sarebbe dura, e di ciò che segue due linee dopo, che conferma il primo senso.

(2) L'anima intellettiva dell'uomo deve cercare di tornar simile all'anima del mondo, dalla quale si era allontanata per la sua unione con gli organi corporali e con l'anima sensitiva.

(3) Cfr. pag. 42 B (p. 222, nota 3).

XLIV.

E Ed ecco che ciò che da principio ci era stato proposto di discorrere intorno all'universo fino alla generazione dell'uomo, si può dire sia giunto al termine. Infatti quanto agli altri animali in che modo alla loro volta sian nati (1), ne faremo menzione brevemente, senza dilungarci più che non sia necessario, e così potremo credere di aver conservato la giusta misura su questo soggetto. Diremo pertanto a questo modo. Degli uomini che furono generati, quanti si mostraron dappoco e trascorsero la vita iniquamente, a sentire il discorso probabile (2), nella seconda generazione si tra-
91 mutarono in donne. E perciò intorno a quel tempo gli Dei inventarono l'amore della copula, costituendo un animale vivo dentro di noi, e un altro nelle donne, e creando l'uno e l'altro a questo modo. Il canale della bevanda, colà dove questa, venendo per il polmone sotto i reni, è ricevuta nella vescica per essere sospinta fuori dalla pressione dell'aria, ⟨questo canale⟩ essi lo posero in comunicazione col midollo che dalla testa per la cervice è compaginato lungo la spina, e che
B nei discorsi di sopra abbiamo chiamato seme genitale. Questo ⟨midollo⟩ poi, essendo animato (3) e

---

(1) Cfr. pp. 39 E-40 A (p. 208, n. 2): cfr. pure pag. 41 B.

(2) Timeo Locro (p. 104 C sgg.), scostandosi qui interamente da Platone, dice che queste sono fiabe, utili per altro a far rinsavire la gente che non si arrende alle buone ragioni.

(3) ὁ δὲ ἅτ' ἔμψυχος ὢν καὶ λαβὼν ἀναπνοὴν τοῦθ' ᾗπερ ἀνέπνευσε, τῆς ἐκροῆς ζωτικὴν ἐπιθυμίαν ἐμποιήσας αὐτῷ

avendo trovato un respiro, gli produce il desiderio vitale dell' emissione per di qui appunto donde può respirare, e fa nascere l'amore del generare. E perciò negli uomini l'apparato genitale fatto disobbediente e prepotente, come bestia che non sente ragione, vorrebbe soverchiare tutto coi suoi appetiti furiosi: e analogamente nelle donne tutto ciò che si comprende sotto i nomi di matrici e vagine per queste stesse cagioni, poichè è un C animale desideroso di figliare che han dentro, quando resti senza dar frutti molto tempo più in là della sua stagione, impazientandosi lo sopporta male, ed errando per ogni dove nel corpo, ostruendo i passaggi dell'aria, e non permettendo la respirazione, conduce in angosce estreme e produce altre malattie di ogni specie. ⟨E questo avviene⟩ fintanto che il desiderio e l'amore reciproco, appajandoli (1), come chi coglie un frutto D

τοῦ γεννᾶν ἔρωτα ἀπετέλεσε. Il testo è dubbio: ὁ δέ è certo il μυελός testè nominato: per τοῦθ' lo Stallbaum propose un ταύτῃ, che avvantaggia molto il senso; resterebbe αὐτῷ, che non ha riferimento, ma si potrebbe genericamente intendere dell'uomo. Ad ogni modo credo si deva porre virgola dopo ἀναπνοήν e congiungere in una frase sola ταύτῃ ... ἐμποιήσας. Il Martin poi traduce ζωτ. ἐπιθ. per 'le désir vif'; ma qui è chiaro che ζωτικήν significa *pertinente alla vita*.

(1) μέχριπερ ἂν ἑκατέρων ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ ἔρως ἐξαγαγόντες οἷον ἀπὸ δένδρων καρπὸν κᾆτα δρέψαντες, ὡς εἰς ἄρουραν... κατασπείραντες κ. τ. λ. Così lo Stallbaum e il Martin, ma ἐξαγαγόντες, come pure ξυνδιαγαγόντες di A, sono più che sospetti, e il senso ne zoppica. L'Hermann propose ξυνδυάζοντες, ed il Jowett e l'Archer-Hind lo accettarono, scrivendo, si capisce, καταδρέψαντες e non κᾆτα δρέψαντες. Or poichè ξυνδυάζοντες supplisce proprio il concetto che qui pare principalmente da cercare, l'ho accolto nel tradurre; con tutto ciò e dell'emendamento in sè, quanto alle probabilità grafiche,

dagli alberi, seminino la matrice, quasi un campo arato, di esseri viventi (1) invisibili per la lor piccolezza e non ancora plasmati, indi li secernano e li nutrichino dentro a ⟨conveniente⟩ grandezza, e dopo ciò traendoli alla luce ne compiano la generazione.

Le donne pertanto e tutto il genere femminino ebbero questa origine. La razza poi degli uccelli (2) si derivò per trasformazione, invece di peli (3) mettendo piume, da uomini non cattivi ma leggeri, e che ragionano bensì di cose celesti, ma credono per loro sciocchezza di trovarne per mezzo della vista (4) le dimostrazioni più sicure. La specie poi pedestre e selvaggia nacque da coloro che non si occupano di filosofia e nulla contemplano della natura del cielo, perchè non

E

sono poco persuaso, e ad ogni modo non credo che questo luogo sia per esso in ogni sua parte sanato. Cogliere il frutto dall'albero è una metafora abbastanza frequente nell'argomento di cui qui si tratta, ma come similitudine qui mi pare che calzi poco, e con ξυνδυάζοντες forse peggio che con ἐξαγαγόντες, e tanto meno calza quando dopo la figura dell'albero segue subito quella del campo per dire la stessissima cosa. Dubito quindi che nel testo nostro si celi qualche altro guasto.

(1) " Egli parla degli spermatozoi, che pare abbia divinato molti secoli prima della loro attuale scoperta „ (Lutoslawski, o. c., pag. 484).

(2) Per le seguenti trasformazioni cfr. anche Fedone, pp. 81 E-82 B.

(3) ἀντὶ τριχῶν. Schneider ed Acri traducono *capelli*; mi pare preferibile intendere *peli* col Martin.

(4) Cioè coi sensi in generale. " Quae videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna, „ dice anche S. Paolo, II *Cor.* 4, 18. Cfr. *de Rep.* VII, p. 529 A-B. Secondo il Martin, i filosofi cui qui si allude, e che vogliono spiegar tutto coi sensi, sono quelli della scuola jonica. Forse ci si potrebbe comprendere anche un'allusione a Democrito.

adoperano le circolazioni della testa, ma prendono a guida soltanto le parti dell' anima che son nel torace. Per queste abitudini infatti figgono in terra le membra anteriori e le teste tratte ivi dalla affinità, e hanno i capi oblunghi (1) e di tutte le forme a seconda che le loro circolazioni furono differentemente dall'ozio compresse. Con quattro o più piedi pertanto la specie loro fu generata per questo motivo, cioè che Iddio diede maggior numero di basi a quelli che sono più deficenti di intelligenza, affinchè fossero più attratti verso la terra. Quelli poi tra di essi che senza intelligenza sono affatto e distendono alla terra interamente tutto il corpo, non avendo essi più in che servirsi dei piedi, senza piedi affatto li generarono e striscianti sul suolo. Il quarto genere poi, l'acquatico, nacque da quelli che sono assolutamente insensati e ignoranti, i quali da coloro che li trasformarono non furono stimati degni neppure di una respirazione genuina, come quelli che per ogni sorta di eccessi avevano l'anima impura, ma invece della sottile e genuina respirazione dell' aria li cacciarono in quella torbida e bassa dell' acqua. Di qui ebbe origine la famiglia dei pesci e quella dei crostacei tutti, e quanti altri acquatici vi sono, e in ricambio dell'estrema ignoranza ebbero essi l'ultima abitazione (2). E conforme a questo modo e allora e adesso gli animali passano l'uno nell'altro (3),

92

B

(1) Quindi dissimili dalla forma dell'universo, che è sferica.

(2) Ultima non rispetto al luogo, ma rispetto al corpo in cui l'anima entra.

(3) Dunque non nelle piante. Non pare poi che la decadenza si deva intendere progressiva. E se ciò non

tramutandosi conforme acquistano o perdono di intelligenza o follia.

C Ed ora possiamo dire di essere giunti già al termine del discorso sull'universo. Perocchè così fu generato questo mondo, il quale, ricevendo in sè gli animali mortali e gli immortali ed essendone pieno, è per tal modo un animale visibile comprendente le cose visibili, immagine dell' intelligibile (1), Dio sensibile massimo ed ottimo, bellissimo e perfettissimo, questo mondo uno e unigenito.

è, e se è possibile un ritorno a una vita migliore, ammetteva dunque Platone anche nella vita bestiale la possibilità di meritare? Qui il mito conturba la dottrina ed è impossibile trarne una spiegazione letterale soddisfacente. È notevole del resto la diversità col mito del Fedro. Qui gli animali appariscono tutti come anime umane in peccato; nel Fedro invece pare che solo alcuni individui siano tali e altri no: cfr. pag. 249 B: καὶ ἐκ θηρίου, ὅς ποτε ἄνθρωπος ἦν, πάλιν (ἀφικνεῖται) εἰς ἄνθρωπον. οὐ γὰρ ἥ γε (ψυχὴ) μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα.

(1) Il cod. A invece di νοητοῦ ha qui ποιητοῦ, che l'Archer-Hind (o. c. Introd. § 41) preferisce a torto. Che il mondo somigli al suo creatore non c'è dubbio, ed è detto chiaro a pag. 29 E; ma da questo a dedurne che sia tutt'uno con lui (" the δημιουργός and the αὐτὸ ζῷον are one and the same „), non vedo come si possa venire, se piuttosto non si deva anzi riconoscere in ciò la dichiarazione che sono due cose diverse. Perciò la lezione ποιητοῦ non giova a niente, non è chiave di nessun enigma, e serve solo a far confusione presentandosi alla prima come genitivo non di ποιητής ma di ποιητός. Atteniamoci dunque a νοητοῦ, che corrisponde precisamente a ciò che era stato detto a pp. 30 C-31 B.

APPENDICE

DANTE E IL TIMEO

DANTE E IL TIMEO

Sommario: — 1. La citazione del Timeo. — 2. Argomento tratto da *Par.* VII, 64. — 3. Il suggetto degli elementi. — 4. Citazioni di seconda mano. — 5. Analogie sostanziali. — 6. Le intelligenze celesti e le idee. — 7. Il moto circolare. — 8. Differenze. — 9. Creazione immediata e mediata. — 10. Le influenze degli astri e la libertà. — 11. Altri consensi generali e particolari. — 12. Conclusione.

1. Della conoscenza che Dante potesse aver avuto del Timeo, attraverso, si intende bene, alla versione e forse al commento di Calcidio (1),

---

(1) Sull'autore e sulle fonti di questo commento cfr. principalmente B. W. Switalski, *Des Chalcidius Commentar zu Platos Timaeus* (München, 1902), e per la diffusione che e traduzione e commento avrebbero avuto nel medio evo veggasi la prefazione del Wrobel alla edizione critica di detto autore (*Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum ejusdem commentario,* Lipsiae, 1876), specie pp. xii sgg. Di tal diffusione è documento anche il diagramma del mondo dipinto nella cattedrale di Anagni, il quale corrisponde precisamente a ciò che Calcidio dice, come dimostrò P. Toesca, *Gli affreschi della Cattedrale di Anagni,* in " Le Gallerie Nazionali italiane, " vol. V (Roma, 1902), pp. 117 sgg.

ebbe a trattare già il Moore nel primo volume dei suoi *Studies in Dante*, alle pagg. 156-64 (1). Mi ingegnerò di aggiungere qualche altra osservazione, ripetendo il meno che sia possibile ciò che ha già detto il benemerito dantista inglese (2).

Il luogo più appariscente per attribuire a Dante la conoscenza di questo libro è quello famoso del quarto del *Paradiso*, ove il dubbio proposto ai vv. 23-24:

> Parer tornarsi l'anime alle stelle
> Secondo la sentenza di Platone,

è risolto ai vv. 49-60:

> Quel che Timeo dell'anime argomenta,

con ciò che segue, che è a tutti noto; il qual luogo trova riscontro pure in *Conv.* IV, 21, ll. 17 segg., e II, 14, ll. 28 segg. Ebbene, se dei passi del Convivio si può dubitare che siano citazioni di seconda mano, questo dubbio non pare possibile per quello del Paradiso. Dante non solo sa che l'autore è Platone, sa che l'opera in cui è esposta questa dottrina è il Timeo, ma sa altresì che Timeo è colui che argomenta. E su questo

---

(1) Nel 'Giornale Dantesco', II (1895), pp. 470-77, L. Mario Capelli in un articolo *Il Timeo nell'opera di Dante,* lavoro frettoloso e inesatto, giungeva alla conclusione che Dante il Timeo non lo conobbe.

(2) Oltre il commentario di Calcidio, nel secolo XII fu composto un commentario latino al Timeo di Calcidio stesso, di cui pubblicò qualche frammento V. Cousin in 'Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie', Paris, 1865, pp. 357 sgg. Fu veduto questo da Dante?

punto, poichè il Moore ne ha detto abbastanza, aggiungerò solo due brevi postille, e passerò oltre.

L'una è per dire che anche il commento di Calcidio (§§ 196, 199) afferma il *ritorno* dell'anima alle stelle con la parola precisa che nel Timeo manca. L'altra per notare che, a legittimare il dubbio proposto sul senso delle parole platoniche, Dante, se pur non ricordò o se non vide l'affermazione di Calcidio sull'oscurità del Timeo, con la quale comincia appunto il suo commentario, aveva un'autorità per lui somma da poter addurre, e che certo conobbe, cioè Cicerone, *De finn.* II, 5, 15: « aut cum rerum obscuritas, non verborum, facit ut non intelligatur oratio; qualis est in Timaeo Platonis ».

2. Ma c'è un altro luogo, *Par.* VII, 64 segg., che per la nostra questione è, a mio credere, anche più decisivo. Parlando della creazione ivi è detto:

> La divina bontà, che da sè sperne
> Ogni livore, ardendo in sè sfavilla
> Sì che dispiega le bellezze eterne.

Questo concetto deriva senza dubbio dal Timeo, pag. 29 E. Che l'invidia non possa essere in Dio, è affermazione che non troviamo solo nel citato luogo di Platone, ma, per tacere di altri, anche presso Aristotele (1): è un'affermazione intesa a combattere un pregiudizio che non era solamente popolare, ma assai diffuso nella comune credenza

---

(1) *Metaph.* I, 2, 10: ἀλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐνδέχεται εἶναι, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν παροιμίαν πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί.

anche delle classi colte della Grecia; pregiudizio che un cristiano fortunatamente non aveva più bisogno di combattere, poichè nel campo cristiano non attecchì affatto neppure come superstizione, tanto era contrario ai principî stessi del cristianesimo. Nel cristianesimo questo concetto per altro non si sopprime del tutto, ma si trasforma: non è l'invidia di Dio la cagione dei nostri mali, ma è per altro l'invidia di potenze superiori, ancorchè decadute; alle quali, poichè sono potenze perverse, parve consentaneo attribuire anche ogni più bassa passione. L'invidia in Dio per un cristiano è inconcepibile, e anche per Dante non è dunque altro che una reminiscenza erudita. Ora ch' egli l'abbia tratta dal citato luogo del Timeo, e non da altri, lo provo con due ragioni: 1) che è nello stesso contesto; 2) che in Dante è fuori di proposito. Timeo infatti dice del creatore: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος, e appunto per questo, continua, egli volle che il creato fosse simile a lui. Tanto Dante dunque quanto Platone attribuiscono la bontà della creazione alla bontà del creatore, e questa bontà la affermano con la stessa formula e allo stesso proposito (1). Ma in Platone la causa e l'effetto sono esattamente correlativi; — se Dio è buono, deve essere buono anche il mondo; — e correlativi sono anche in un altro luogo di Dante, *Par.* XIX, 86, dove

(1) Cfr. pure AUGUST. *De civ. Dei* XI, 21; e THOM. *Summ. Th.* P. I, qu. 6, a. 4, che risolve affermativamente il quesito " utrum omnia sint bona bonitate divina, „ citando bensì espressamente Platone, ma per l'intermediario dello Stagirita, e non toccando punto del Timeo.

dalla bontà di Dio si argomenta la giustizia delle sue leggi:

> La prima volontà, ch'è per sè buona,
> Da sè, che è sommo ben, mai non si mosse.

Qui invece la correlazione fa difetto.

Infatti la bontà divina qui non è allegata propriamente quale ragione della bontà delle cose (com'è nel Timeo), ma quale ragione del diverso grado in cui stanno le creature in rapporto a Dio, come può vedere chi legga ciò che tien dietro al luogo citato: e se in generale l'attribuire quest'ordine alla bontà di Dio è perfettamente ragionevole, è del pari chiaro che la frase scelta per insistervi, 'che da sè sperne ogni livore,' esce di misura, e resta un'affermazione non collegata necessariamente col contesto. Forse che, se Dio fosse stato invidioso, non avrebbe posto ordine nelle cose? Ciò equivarrebbe a dire che non avrebbe creato il cosmo: poichè lo creò, un ordine era del tutto inevitabile: la bontà divina pertanto ha rapporto diretto con la bontà del mondo, e con l'ordine invece soltanto in quanto quest'ordine è buono.

Ora che Dante i testi da lui usati li intendesse piuttosto secondo la lettera che secondo lo spirito, non credo che alcuno vorrà impugnarlo, sebbene dai critici, intenti piuttosto a combattersi tra di loro che non a interpretar Dante, questa caratteristica della psiche del poeta nostro non sia stata ancora abbastanza notata. Artista sommo e originalissimo nella poesia, nella critica dei testi era un credente, e il metodo usato per la Bibbia egli lo trasportava senz'altro anche ai classici: egli si riferisce all'autorità loro come a dogmi,

e come autorità dogmatiche li riferisce. Ebbene, Calcidio (1) con le sue varianti e le sue giunte fu occasione a Dante di questo spostamento. Calcidio infatti traduce così: « Optimus erat: ab optimo porro longe relegata est invidia. Itaque consequenter cuncta sui similia, prout cujusque natura capax beatitudinis esse poterat, effici voluit. » E questo torna esattamente con la frase e il concetto di Dante. E sulla frase non insisto più oltre; insisto sul concetto. Le parole « prout... poterat » non hanno alcun corrispondente nel testo greco, sono una mera aggiunta del traduttore, una restrizione che gli parve ragionevole di notare, e che ad ogni modo dovrebbe essere sempre sottintesa: ebbene, questa restrizione trasse Dante a soggiungere la graduatoria delle somiglianze con Dio, che in quel luogo lì di Platone non aveva ragione di essere, e che non conseguiva diretta dalla premessa principale.

Che dunque Dante conoscesse la versione di Calcidio, mi pare, per questi argomenti, sicuro. Nè da Aristotele, nè da Cicerone, nè da Agostino, nè da Boezio, nè da Tommaso egli poteva attingere una tale precisione di particolari, ancorchè di altre allusioni al Timeo possa constare ch'egli le attinse a queste fonti. Vero è che di questo luogo i commentatori (p. es. il Moore stesso, lo Scartazzini, il Casini) preferiscono dar come fonte Boezio, *Phil. Cons.* III, 9, che della prima parte del Timeo fa, senza citarlo, un riassunto, e di cui gioverà riferire i primi versi:

---

(1) Cicerone, che spesso traduce a vanvera, qui rende alla lettera, e perciò non potè essere la fonte di Dante.

O qui perpetua mundum ratione gubernas
Terrarum caelique sator, qui tempus ab aevo
Ire jubes, stabilisque manens das cuncta moveri,
Quem non externae pepulerunt fingere causae
Materiae fluitantis opus, verum insita summi
Forma boni *livore carens*, tu cuncta superno
Ducis ab exemplo: pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens similique in imagine formans
Perfectasque jubes perfectum absolvere partes.

Ora è vero che questo luogo di Boezio è espressamente citato, anzi tradotto, da Dante in *Conv.* III, 2, ll. 146 segg., ma la citazione sua esclude appunto ciò che per il caso nostro è essenziale, il *livore carens:* traduce infatti: « Tutte le cose produci dal superno esemplo, Tu bellissimo, bello mondo nella mente portante. » Ad ogni modo la *forma summi boni* che Boezio dice *insita* in Dio e alla quale, si noti, Boezio trasporta l'assenza dell'invidia, non è altro che l'esemplare, l'idea del mondo, e Dante questo l'intese bene; ma è tutt'altro ordine di concetti da quello su cui verte *Par.* VII, 64 segg. Tra Boezio e Dante nel Paradiso è comune una parola; tra Dante e Calcidio tutto il contesto. Aggiungasi che la parola comune a Dante e a Boezio, Dante con Calcidio la lascia là dove l'aveva messa Platone: se avesse attinto a Boezio, l'avrebbe spostata come Boezio la sposta.

3. Anche di un altro luogo mi pare che la derivazione diretta dal Timeo sia probabilissima.

È in *Conv.* II, 1, ll. 79 segg., e dice: « perocchè in ciascuna cosa naturale e artificiale è impossibile procedere alla forma, senza prima essere disposto il suggetto, sopra che la forma dee stare.

Siccome impossibile è la forma dell' oro venire, se la materia, cioè il *suo* suggetto, non è prima digesta ed apparecchiata: e la forma dell' arca venire, se la materia, cioè lo legno, non è prima disposta ed apparecchiata. » Ora si capisce cosa sia la materia dell'arca, anche se non dicesse che è il legno; ma che cosa sia la materia dell'oro non si capisce affatto, e per questo, non già per l'arca, avrebbe Dante dovuto chiarirci. Ebbene, nel Timeo, a pag. 50 A, parlandosi della χώρα o ὑποδοχή, che è precisamente il *suggetto* a cui si applica la forma, c' è appunto l' esempio dell' oro (che Calcidio traduce per *auri materia*), il quale piglia diverse forme, con quel che segue. Ora è ben vero che ho sostenuto e sostengo che per la χώρα Platone non intendesse altro che lo spazio; Dante per altro possiamo tenere per certo che l' ha interpretata diversamente. Il caos della Genesi gliela deve aver fatta agguagliare alla materia disordinata, e a questo senso deve aver riferita la similitudine dell' oro, che perciò non intese bene. Ad affermare questo riferimento mi conforta un luogo del *Par.* XXIX, 49 segg.:

> Nè giugneriesi numerando al venti
> Sì tosto, come degli angeli parte
> Turbò il suggetto dei vostri elementi:

cioè si ribellò e cadde dal cielo. Ora che cosa è il suggetto degli elementi? Io dico che è ciò che è nel citato luogo del Convivio. I commentatori in generale invece intendono la terra, « che è dei quattro elementi quello che è soggetto agli altri, » come soggiunge il Casini, per citarne uno solo; ma io non credo. Innanzi tutto questo parlare per indovinelli non mi pare sia da ammet-

tere se non quando non se ne può fare a meno: oltre di ciò la soluzione non è soddisfacente, e dire che la terra è il soggetto degli elementi perchè sta di sotto, non è certamente parlar filosofico, e nemmeno parlar giusto secondo il senso volgare. C'è anche di peggio. È stata notata più volte l'irrazionalità tra l'affermare che prima dell'Inferno non fur cose create se non eterne, e il collocarlo dentro alla terra, che non è punto eterna e fu creata dopo. Questa irrazionalità era inevitabile, data la concezione plastica del poema e la credenza popolare che la giustifica; ma ho pure fatto osservare nel mio libro sopra 'l'irrazionale nella letteratura' che, cessata l'occasione dell'irrazionalità, è regola che riprendano il loro posto la ragione e la norma generale. Qui pertanto, dove si parla in forma teologica e con precisione dottrinale del peccato degli angeli, perchè dovrebbe l'error popolare ripetersi senza nessuna necessità nè convenienza? Perchè il suggetto degli elementi non potrebbe invece essere per Dante quella materia informe, e per così dire immateriale, che fa da substrato agli elementi materiali e determinati, la materia non ancora uscita dal caos primitivo, non ancora ordinata? Con questa interpretazione questo verso acquista un senso preciso e cessa di essere un indovinello. Tutto ben considerato, anche questo passo mi pare sia un buon argomento per la nostra tesi.

4. Quando dico per altro che Dante attinse al Timeo direttamente, non voglio dire con ciò nè che l'abbia studiato a dovere, nè, molto meno, che l'abbia capito. Non deve pertanto far me-

raviglia se troveremo che di alcuni luoghi, che col Timeo pure concordano, il Timeo non è punto la fonte diretta. Dice, per esempio, *Conv.* II, 15, ll. 45 segg.: « Perchè è da sapere che di quella Galassia li filosofi hanno avuto diverse opinioni. Chè li Pittagorici dissero che il sole alcuna fiata errò nella sua via, e, passando per altre parti non corrispondenti al suo fervore, arse il luogo per il quale passò, e rimasevi quell'apparenza dell'arsura. E credo che si mossero dalla favola di Fetonte. » Ora, ancorchè ciò corrisponda molto da vicino a *Tim.* p. 22 C-D, è invece la parafrasi di Aristotele, *Meteorol.* I, 8, 2. — Similmente in *Conv.* II, 14, ll. 139 segg. è detto che li principii delle cose naturali sono tre 'cioè *materia*, *privazione* e *forma*'; e si presenta intuitivo il confronto con ὄν, χώρα καὶ γένεσις di *Tim.* p. 52 D; e invece no, e anche questo luogo è la traduzione letterale di Aristot. *Metaph.* XI, 4, 5: ἀρχαί εἰσι τρεῖς, τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις καὶ ἡ ὕλη. Del pari in *Conv.* IV, 28, ll. 26 segg. leggiamo: « in essa [cioè nella vecchiezza] cotale morte non è dolore nè alcuna acerbità... Onde Aristotele in quello *di Gioventute e Senettute* dice che 'senza tristizia è la morte che è nella vecchiezza'. » E se non ci fosse la citazione di Aristotele, potremmo credere di aver dinanzi la traduzione di *Tim.* p. 81 E, che Dante certo non vide, perchè Calcidio non giunge sin lì. — Similmente ancora in *Conv.* III, 5, ll. 45 segg. è scritto: « Platone fu poi d'altra opinione e scrisse in un suo libro che si chiama Timeo che la terra col mare era bene il mezzo di tutto, ma che il suo tondo tutto si girava attorno al suo centro. » E non ostante la citazione, neppur questo è attinto alla fonte,

ma con la citazione insieme è tolto da Aristotele, *De cælo*, II, 13, 4, che male interpreta *Tim.* p. 40 B, al qual proposito cfr. sopra, p. 211, nota 2. Ciò che poi segue nel luogo dantesco — « seguendo il primo movimento del cielo; ma tarda molto per la sua grossa materia, e per la massima distanza da quello, » — non ha riscontro nè in Aristotele nè nel Timeo ai luoghi citati, sebbene si possa facilmente inferire dai principî che Timeo pone, e stentatamente invece da ciò che soggiunge lo Stagirita in *De cælo*, IV, 4, a proposito della gravità della terra. — Così sul fenomeno della vista la citazione di Platone che è in *Conv.* III, 9, ll. 99 segg. non può dirsi tratta da Timeo p. 45 B-C, quando si trova anche in Aristotele *De sensu et sens.* cap. 2, che Dante pur cita nello stesso contesto. — E così via.

5. Ciò posto, senza moltiplicare gli esempi, questi bastino a dimostrare come, ancorchè il confronto spesse volte sia appariscente, non sia mai troppa la cautela da consigliarsi nelle conclusioni. Perciò, quanto alla derivazione immediata dal Timeo, sono convinto che ai documenti che ho addotto non se ne troveranno molti da aggiungere, che abbiano almeno un certo buon grado di probabilità. Dante giura nel verbo di Aristotele; questi è il maestro, questi è l'autorità somma a cui far capo; questi è il canone a cui la ragione si misura, e Dante non si fa pregare a dargli espressamente ragione anche in confronto di Platone, ogni qual volta l'opinione dell'uno viene in conflitto con quella dell'altro.

Non vi può esser dubbio per altro che con lo spirito del cristianesimo e con lo spirito di Dante,

eminentemente religioso e cristiano, la filosofia di Platone convenisse assai più che non quella dello Stagirita. Se il platonismo fu soverchiato dall'aristotelismo nella dottrina della Chiesa medievale, non è da credere che la cagione fosse la intrinseca bontà e ortodossia della seconda dottrina. Se la scolastica è aristotelica, la patristica era platonica, e quali siano state le cagioni d'un tal cambiamento è da cercare ancora forse più diligentemente che non si sia fatto fino ad ora. Forse l'impulso dato dagli Arabi agli studi aristotelici c'entrò per qualche cosa; forse l'essere stata la dottrina platonica, appunto per la sua profonda religiosità, addotta, volente o nolente, in appoggio del morente paganesimo, tanto da farne un contraltare alla religione cristiana, aveva lasciato un'erronea impressione come di dottrina pericolosa per l'integrità della Fede.

Ora, checchè dicesse Aristotele, checchè Dante stesso s'ingegnasse di argomentare, lo spirito essenzialmente e sinceramente religioso e metafisico di Platone non poteva essere disconosciuto dal poeta, non poteva non essere da lui simpaticamente sentito, ancorchè egli per certo di tal simpatia non sapesse formularsi una chiara ragione. Ad ogni modo Boezio e Agostino gli erano due buoni mallevadori della ortodossia dei principî ch'egli si appropriava.

Quanto pertanto dello spirito platonico sia entrato nel sistema di Dante per via diretta o indiretta, questo sì sarebbe utile e interessante far constare con la maggiore determinatezza possibile, ma non è impresa nè facile nè breve. La teoria dell'amore, per esempio, è nei due pensatori affatto analoga, e solamente il notare di questa

i caratteri, le affinità, le differenze, il segnalarne i contatti, l'indagarne le origini, il seguirne lo svolgimento, il cercarne gli elementi conformatori o perturbatori, può consumare per molti anni l'attività di uno studioso. Lo stesso dicasi di molti altri capitoli. Io pertanto, più a guisa di spunto che di saggio, noterò solo alcune delle principali conclusioni del Timeo che passarono in Dante, e lascerò d'indagare per quale via vi passassero.

6. Secondo il Timeo Iddio, oltre l'anima e il corpo dell'universo, creò da sè le intelligenze celesti e l'anima immortale dell'uomo; le intelligenze celesti poi crearono il corpo dell'uomo e le sue due anime mortali. — Dante, tranne ciò che si riferisce all'anima del mondo e alle anime mortali dell'uomo, accetta sostanzialmente questa teoria; e l'accetta anche in molti particolari. Per Dante infatti, *Par.* XXIX, 16 segg.,

> In sua eternità, di tempo fuore,
> Fuor d'ogni altro comprender, come i piacque,
> S'aperse in novi amor l'eterno amore.

E queste sono le intelligenze che muovono i cieli, come dice in *Conv.* II, 5, ll. 4 segg.: « È adunque da sapere primamente che li movitori di quello [cioè del terzo cielo] sono sustanze separate da materia, cioè Intelligenze, le quali la volgare gente chiama Angeli. » E come Platone chiama Dei anche queste intelligenze (1), Dei le chiama talora anche Dante: così in *Par.* XXVIII,

---

(1) Cfr. Thom. *S. Th.* I, qu. 50, a. 5; *ibid.* qu. 63, a. 7.

121-23 dice appunto, parlando della seconda gerarchia angelica, che

> In essa gerarchia son le tre Dee: (1)
> Prima Dominazioni e poi Virtudi;
> L'ordine terzo di Podestadi èe.

Così in *Inf.* VII, 86-87 è detto della Fortuna che

> Ella provvede, giudica, e persegue
> Suo regno, come il loro gli altri Dei.

Dove è da notare che Calcidio al § 188 del suo commento tra le intelligenze che governano il mondo annovera appunto anche la Fortuna: « ministras vero potestates Naturam, Fortunam, Casum et Daemones inspectores speculatoresque meritorum. » (2).

E qui si affaccia una questione difficile. Che relazione secondo Dante avevano queste intelligenze con le idee? Prima della quale questione bisognerebbe averne risolto un' altra: che rela-

---

(1) In *Purg.* XXXII, 8 l'accezione è alquanto diversa; in *Par.* V, 123 è analoga.

(2) Il Moore (o. c., pp. 285-86) come fonte della digressione sulla Fortuna cita giustamente Boezio, *Phil. Cons.* II, metr. I e pros. II; ma se e come la Fortuna possa essere ritenuta un' intelligenza celeste, Boezio non dice nè qui nè nella prosa precedente. Non si può dubitare del resto che anche da Aristotele Dante abbia attinto qualche tratto, poichè della Fortuna egli parla spesso. Bastimi citare *Phys.* II, 4, 9, dove accenna alla sua natura demonica: εἰσὶ δέ τινες οἷς δοκεῖ εἶναι αἰτία μὲν ἡ τύχη, ἄδηλος δὲ ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ, ὡς θεῖόν τι οὖσα καὶ δαιμονιώτερον: ed *Eth. Nic.* IV, 1, 21, dove riconosce che a torto la fortuna è accusata di distribuire le ricchezze iniquamente: διὸ καὶ ἐγκαλεῖται τῇ τύχῃ ὅτι οἱ μάλιστα ἄξιοι ὄντες ἥκιστα πλουτοῦσιν, συμβαίνει δ' οὐκ ἀλόγως τοῦτο κ. τ. λ.

zione corre tra le intelligenze e le idee nella dottrina platonica? Se anche adesso se ne disputa, nessuna meraviglia che neppur Dante ci vedesse chiaro. In *Conv.* II, 5, ll. 21 segg. abbiamo un passo capitale: « Altri furono, siccome Plato, uomo eccellentissimo, che puosono non solamente tante Intelligenze quanti sono li movimenti del cielo, ma eziandio quante sono le spezie delle cose: siccome una spezie di tutti gli uomini, e un'altra tutto l'oro, e un'altra tutte le ricchezze, e così di tutto: e vollero che siccome le Intelligenze de' cieli sono generatrici di quelli, ciascuna del suo, così queste fossero generatrici dell'altre cose, ed esempli ciascuna della sua spezie; e chiamale Plato *idee*, che tanto è a dire, quanto forme e nature universali. Li Gentili le chiamavano Dei e Dee, avvegnachè non così filosoficamente intendessero quelle come Plato: e adoravano le loro immagini, e facevano loro grandissimi templi, siccome a Giuno, la quale dissero Dea di potenza; siccome a Vulcano, lo quale dissero Dio del fuoco; siccome a Pallade ovvero Minerva, la quale dissero Dea di sapienza; ed a Cerere, la quale dissero Dea delle biade. » Il Moore (op. cit. pag. 343) cita a confronto *Tim.* pp. 39 E, 40 A e 69 C, e come fonti probabili (*ib.* pp. 163-64) Cicerone, *Orator*, c. 3, e Agostino, *De civ. Dei*, VII, 28. Probabilmente la lista delle citazioni potrebbe arricchirsi (1), ma ad

---

(1) Cfr. ARISTOT. *Metaphys.* XI, 3-4: οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει, εἴπερ ἔστιν εἴδη ἄλλα τούτων, οἷον πῦρ, σάρξ, κεφαλή. La fonte immediata di Dante per altro è più probabilmente THOM. *S. Th.* I, qu. 84, a. 1: " Plato ... posuit praeter ista corporalia aliud

ogni modo della conoscenza diretta del Timeo il luogo addotto non aggiunge alcuna prova, ancorchè ciò che vi è detto delle idee, pur così inesatto com'è, somigli piuttosto all'ultima teoria di esse che non alla prima.

Altrettanto dubbia è la fonte prima di un'altra citazione di questa stessa teoria. E questa è in *Conv.* IV, 15, ll. 55 segg.: « E Plato vuole che tutti gli uomini da una sola idea dipendano e non da più: che è dar loro un solo principio; » della quale il Moore accenna a un riscontro, un riscontro vago, in Aristotele, *Eth.* I, 6, 5, dove Platone non è espressamente citato, e il contesto non è diretto ad approvare, ma ad impugnare la dottrina platonica.

Ma abbia pur Dante tratto queste affermazioni solo da autori cristiani, ciò che più importa notare si è in che modo egli abbia ricostruito la dottrina di Platone e in quale misura o senso la abbia accettata. Platone secondo lui avrebbe ammesso: 1) tante intelligenze quanti sono i cieli che si muovono; 2) tante idee quante sono le specie delle cose. Che queste idee Dante le abbia intese anch'esse come intelligenze, è chiaro dal senso grammaticale delle sue parole, e del resto in ritener ciò non faceva che ripetere l'opinione di Tommaso, che in *S. Th.* I, qu. 84, a. 5 attribuisce ai Platonici l'affermazione « *per se vitam*

---

genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat *species* sive *ideas*, per quarum partecipationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur, vel homo, vel equus, vel aliquid huiusmodi „ ecc. Cfr. *ibid. ibid.* a. 5, che riferiremo più avanti. Cfr. pure *ibid.* qu. 6, a. 4; qu. 65, a. 5, ecc.

aut *per se sapientiam* esse quasdam substantias creatrices. » Quanto veramente questa asserzione esorbiti dalla schietta dottrina del filosofo, non perderemo parole a dimostrare; ma solo con questa interpretazione era possibile a Dante soggiungere ciò che abbiamo veduto. Soggiunge infatti che la gente che non si intendeva di precisione filosofica, di queste idee fece addirittura delle divinità, il che non sarebbe stato possibile se nelle idee non si fosse supposta l'intelligenza: così dell'idea di potenza fecero Giunone, di quella di fuoco Vulcano, e via via. E questo deve essere il senso anche di *Par.* IV, 61, ove analogamente si nota come la teoria di Platone fu fraintesa, e lo si nota con gli stessi esempi:

> Questo principio male inteso torse
> Già tutto il mondo quasi, sì che Giove,
> Mercurio e Marte a nominar trascorse.

E se vogliamo dire il vero, dovremo riconoscere che la spiegazione che Dante ammette della religione popolare è tutt'altro che campata in aria. Come il fanciullo concepisce le cose *sub specie aeternitatis*, così doveva fare l'umanità primitiva; per la gente grossa i particolari si riassumevano in un concetto generale cui la fantasia prestava la personalità, mentre dall'altra parte la speculazione filosofica, pur risalendo dai particolari agli universali, si accontentava di attribuire a questi universali un'esistenza esclusivamente intelligibile: erano due svolgimenti diversi di una sola concezione fondamentale.

Ebbene, Dante, rifiutata l'interpretazione volgare e antifilosofica, alla teoria delle idee di Platone si accosta assai più ch'egli stesso non

creda: egli accetta l'a priori delle idee, ma non la loro esistenza separata da Dio. Nè fa questo di sua autorità. Tommaso nel citato luogo (1) riferisce una presunta correzione di Agostino alla dottrina platonica delle idee, secondo la quale questi avrebbe negato l'esistenza separata delle idee, e invece avrebbe ammesso esistere nella mente divina le ragioni di tutte le cose: ora se la interpretazione che del paradimma abbiamo dato nei nostri Prolegomeni è vera, se questo paradimma non è che il pensiero di Dio, quella che pareva una correzione non è altro che un'interpretazione più retta.

E sui tipi esemplari insiste infatti Dante: di quello dell'uomo tocca in *Conv.* IV, 15, come ab-

---

(1) *S. Th.* I, qu. 84, a. 5: " Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato ... formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas *ideas* vocabat, per quarum partecipationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere... Sed quia videtur esse alienum a fide, quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, ... ideo Augustinus in lib. 83 QQ. posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit. „ Altrove Tommaso accetta senz'altro questa dottrina: *S. Th.* I, qu. 15, a. 1: " necesse est ponere in mente divina ideas. „ E più oltre: " necesse est quod in mente divina sit forma ad similitudinem cuius mundus est factus. „ E più oltre ancora: " unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia. „ Cfr. *ibid.* qu. 44, a. 3. Più esplicito ancora è il falso Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 8: παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ ὄντων οὐσιοποιοὺς καὶ ἑνιαίως προϋφεστῶτας λόγους. Cfr. in *Tim.* p. 34 A il λογισμὸς λογισθείς di Dio che crea il mondo. Allo stesso modo la intende Boezio nel passo sopra riferito.

biamo veduto, e di quello del mondo in *Conv.* III, 2, il qual luogo pure abbiamo di sopra riferito. E più chiaro e più esplicito ancora è in *Conv.* III, 6, ll. 57 segg.: « E se essa umana forma, esemplata e individuata, non è perfetta, non è manco del detto esemplo, ma della materia, la quale è individua. Però quando dico: *Ogni Intelletto di lassù la mira*, non voglio altro dire se non ch'ella è così fatta, come l'esemplo intenzionale che della umana essenza è nella divina Mente » (1). Dove si vede come anche Dante riconosca che la maggiore o minore perfezione delle cose consista nel loro somigliare più o meno al paradimma. La causa dell'imperfezione non è dunque nell'idea, ma nella materia, appunto come vuole Platone. E ciò è chiaro in *Par.* XIII, 67 segg.:

La cera di costoro e chi la duce
Non sta d'un modo, e però sotto il segno
Ideale poi più e men traluce.
Ond'egli avvien che un medesimo legno,
Secondo specie, meglio e peggio frutta;
E voi nascete con diverso ingegno.
Se fosse a punto la cera dedutta,
E fosse il cielo in sua virtù suprema,

(cioè come quando Dio opera senza intermediari)

La luce del suggel parrebbe tutta:
Ma la natura la dà sempre scema,
Similemente operando all'artista,
C'ha l'abito dell'arte e man che trema.

E qui la teoria platonica è tirata a spiegare anche i misteri della Fede:

Però se il caldo amor la chiara vista
Della prima virtù dispone e segna,

---

(1) Cfr. *Par.* II, 130-32.

(cioè se Dio opera direttamente)

> Tutta la perfezion quivi s'acquista.
> Così fu fatta già la terra degna
> Di tutta l'animal perfezïone,
> Così fu fatta la Vergine pregna.

Se pertanto gli esemplari delle cose sono in Dio e se le intelligenze celesti e gli eletti sono beati della sua contemplazione, dritta e legittima conseguenza è che essi vedono in Dio come in uno specchio tutte le cose. E questo pure è affermato e ripetuto da Dante tante volte, che tedioso ed inutile sarebbe annoverarle una per una.

7. Ammesse adunque le idee in Dio e le intelligenze celesti fuori di Dio, di queste ultime parla Dante in modo affatto analogo a quello che per i suoi Dei inferiori usa Platone. Per l'uno e per l'altro intelligenza e moto si equivalgono:

> Voi che intendendo il terzo ciel movete,

aveva scritto Dante nella canzone; e « cioè collo intelletto solo » commenta poi nel *Conv.* II, 7, l. 9. Così l'operazione di queste intelligenze poco più oltre, ll. 44-45, la spiega: « cioè la vostra circolazione. » Anche di Dio è detto in *Conv.* III, 12, l. 83: « che suo *girare* è suo *intendere.* » Ed anche nel Timeo il movimento è la manifestazione sensibile dell'intelligenza.

E il movimento è circolare; e perchè sia circolare è dichiarato nel Timeo, e come sia costantemente circolare è ripetuto a ogni passo nel Paradiso. Non pure Dio è rappresentato in figura circolare (*Par.* XXXIII, 116), e gira sè sopra sua

unitate (*Par.* II, 138); non pure i cieli si muovono in cerchio intorno alla terra; non pure le gerarchie angeliche ruotano in cerchio intorno a Dio; ma le stesse anime dei beati manifestano la loro beatitudine (*Par.* VIII, 20-21) e la loro maggiore o minore letizia girando sopra sè stesse come spere sopra fissi poli (*Par.* XXIV, 11), come mole (*Par.* XII, 3, XXI, 81), come palei (*Par.* XVIII, 42), anzi in forma di spere luminose appunto appariscono al poeta (*Par.* XII, 23), e lungo sarebbe accumulare altre citazioni.

8. Ma accanto alle analogie sono degne di nota anche le differenze. Per Dante gli astri sono corpi governati da intelligenze *ab extra;* per Platone sono corpi governati da intelligenze *ab intra.* In questo Dante è aristotelico; nè bisogna sottilizzare sulle parole, nè trar conseguenze precipitate da espressioni come queste, *Par.* II, 139 segg.:

> Virtù diversa fa diversa lega
> Col prezïoso corpo ch'ella avviva,
> Nel qual, sì come vita in voi, si lega.

Per Dante gli angeli sono i motori; essi muovono gli astri, ma muovono anche sè separatamente e diversamente dagli astri, e l'intelligenza e l'astro restano per lui sempre due cose separate (1); per Platone invece gli astri si muovono di vita propria, sono corpi vivi, animali, per usare la sua parola, e le loro anime costituiscono un'unità coi corpi rispettivi. Ad ogni modo gli

---

(1) Thom. *S. Th.* I, qu. 51, a. 1 dice che gli angeli non hanno “ corpora naturaliter sibi unita, „ e nega quindi l'anima del mondo.

astri tanto per Dante quanto per Platone sono corpi, e corpi, tanto per l'uno quanto per l'altro, notevolmente diversi e, quasi direi, meno materiali dei nostri. Che siano corpi per Dante è chiaro non tanto perchè con questo nome di *corpi* egli li chiama, *Par.* VIII, 99 (chè molto bonariamente altrove chiama *corpi* anche le ombre, *Purg.* III, 22), e perchè parla della loro materia, *Par.* II, 75, quanto perchè egli nota espressamente che contro le leggi della nostra fisica egli corpo era entrato nel corpo loro, *Par.* II, 34-39. Sono corpi dunque, ma penetrabili da altri corpi; sono sfere, ma abitate internamente, come le peschiere dai pesci (*Par.* V, 100-103), non alla superfice come la terra nostra. Così non può esser dubbio che siano corpi anche per Platone, non fosse per altro, perchè sono visibili; sono però anche per lui corpi diversi dalla terra (1). Dice infatti a pagina 40 A che Dio li fece principalmente di fuoco, e poi a pag. 63 A segg., mentre spiega la gravitazione per la forza d'attrazione che ha la maggior massa della materia sulla minore, ammette implicitamente che acqua e terra siano in massa maggiore nella Terra, e il fuoco per lo contrario nel cielo, dove perciò anche il fuoco nostro è tratto a salire.

9. Sulle analogie e sulle differenze tra Platone e Dante nella disposizione dei cieli, più differenze del resto che analogie, non mi fermerò, quando è noto che la fonte astronomica cui Dante at-

---

(1) Per le questioni sulla natura di questi corpi cfr. Proclo, *Comm. in Tim.* pag. 152, che Dante certamente non vide.

tinse fu l'Alfragano, il quale è lontano dal Timeo tanto di età quanto di principî; e passo ad un'altra analogia, analogia veramente sostanziale, perchè non è negli accidenti, ma nel concetto fondamentale della teoria.

E innanzi tutto così in Platone come in Dante resta fisso e invariabile il principio della creazione, che è parte immediata e parte mediata, con la sua necessaria conseguenza che ciò che Dio ha creato direttamente da sè non può morire, e che ciò che ha creato per mezzo delle altre intelligenze finisce. In quel luogo del *Par.* VII, 64 segg., che abbiamo citato per prova della conoscenza che Dante ebbe del Timeo, è questa affermazione, che puoi confrontare con *Tim.* p. 41 C:

> Ciò che da lei senza mezzo distilla,

cioè dalla divina bontà,

> Non ha poi fine, perchè non si muove
> La sua imprenta, quand'ella sigilla: (1)

dove, per ciò che si è detto dell'esemplare, l'*imprenta* va intesa in un senso più proprio che alla prima forse non parrebbe. Ebbene, fra le cose che direttamente derivano da Dio è detto chiaro subito dopo esser l'uomo, vv. 76-77. E questo il poeta afferma come dottrina sicura; e per non

---

(1) Cfr *Par.* XIII, 52:

> Ciò che non muore e che non può morire
> Non è se non splendor di quell'idea
> Che partorisce, amando, il nostro sire.

lasciar dubbi ci torna sopra e la ribadisce alla fine del canto, vv. 124 segg.:

> Tu dici: 'Io veggio l'acqua, io veggio il foco,
> L'aer e la terra e tutte lor misture (1)
> Venire a corruzione e durar poco:
> E queste cose pur fur creature':
> Perchè, se ciò ch' ho detto è stato vero,
> Esser dovrian da corruzion sicure.
> Gli angeli, frate, e il paese sincero
> Nel qual tu sei, dir si posson creati,
> Sì come sono, in loro essere intero; (2)
> Ma gli elementi che tu hai nomati
> E quelle cose che di lor si fanno, (3)
> Da creata virtù sono informati.
> Creata fu la materia ch'egli hanno,
> Creata fu la virtù informante
> In queste stelle che intorno a lor vanno.

E questo dalla mera e schietta dottrina platonica non differisce se non in questo, che alle intelligenze non attribuisce propriamente la virtù di *creare*, che Tommaso non concede loro (4), ma quella soltanto di *informare*. E dottrina platonica è ciò che segue, vv. 141 segg.:

> Ma vostra vita senza mezzo spira
> La somma beninanza.

Va poi oltre la dottrina platonica, ma dipende sempre dai suoi principî, anche l'ultimo corollario:

> E quinci puoi argomentare ancora
> Vostra resurrezion, se tu ripensi
> Come l'umana carne fêssi allora
> Che li primi parenti intrambo fensi.

---

(1) Per la frase cfr. *Tim.* p. 51 A.
(2) Cfr. *Tim.* p. 69 C.
(3) Cfr. ancora *Tim.* p. 51 A.
(4) *S. Th.* I, qu. 65, a. 3.

Se si ammette infatti con la Genesi che il corpo del primo uomo sia stato creato da Dio direttamente, e se si ammette con Platone che ciò che è opera diretta di Dio non possa perire, anche la carne dell'uomo saprà sottrarsi alla distruzione. Soltanto è da notare che per la carne abbiamo secondo la dottrina cristiana un solo atto direttamente creativo al principio, come un solo atto creativo al principio abbiamo per le anime secondo Platone, mentre per queste Dante con la Chiesa ammette che Dio intervenga a crearle di volta in volta che al feto

> L'articolar del cerebro è perfetto,

come dichiara a parte a parte in *Purg.* XVI, 85 segg., e XXV, 67 segg. Cfr. *Par.* I, 73-74.

10. D'altra parte Platone non avrebbe forse mai immaginato che i suoi Dei secondari, che dagli astri cooperano alla creazione, avrebbero avuto tanta fortuna nella filosofia e nella credenza posteriore da diventare elementi forse più perturbatori che cooperatori.

Le stelle, secondo Dante, — e non fu punto lui l'inventore di questa teoria, — esercitano sugli ingegni, sui caratteri e sulla fortuna degli individui un'efficacia così enorme (cfr. per esempio *Purg.* XXX, 109-11) da sentir egli stesso il bisogno di dimostrare che con tutto ciò questa efficacia non impedisce la libertà dell'arbitrio (1).

> Lo cielo i vostri movimenti inizia,

dice infatti in *Purg.* XVI, 73 segg.,

---

(1) Cfr. Thom. *S. Th.* I, qu. 115, a. 6.

Non dico tutti; ma, posto ch'io il dica,
Lume v'è dato a bene ed a malizia,
 E libero voler, che, se fatica
Nelle prime battaglie col ciel dura,
Poi vince tutto, se ben si nutrica.
 A maggior forza ed a miglior natura
Liberi soggiacete, e quella cria
La mente in voi, che il ciel non ha in sua cura.

E la maggior forza è Dio creatore, e la mente è l'anima, o per meglio dire la parte razionale dell'anima, la quale sta libera al governo, e non è soggetta alle influenze degli astri. E ciò sta bene, ma non si può dire che da Platone a Dante questa speculazione abbia fatto un progresso. Platone assai più ragionevolmente ascrive le perturbazioni e le deviazioni dalla vita razionale alla materia, al fiume della nutrizione che entra a perturbare i circoli divini dell'anima (*Tim.* pp. 43 A-44 C). Egli scagiona così gli Dei di ogni mala influenza: essi hanno imitato il padre loro quanto potevano coi mezzi di cui potevano disporre. Anch'egli per altro cozza, e più violentemente che Dante, contro il problema della libertà: se le perturbazioni avvengono non per causa dello spirito, ma per causa della materia, ciò torna a dire che nessuno è malvagio di propria elezione, e che il malvagio non è altro che un malato. Ebbene, Dante e Platone a questo punto tornano ad incontrarsi, e concordi conchiudono che pertanto bisogna provvedere a trovar dei motivi che siano sufficenti a tener l'uomo sulla via dritta. E Dante vuol leggi e governo, *Purg.* XVI, 94 segg.:

 Onde convenne legge per fren porre;
Convenne rege aver, che discernesse
Della vera cittade almen la torre:

e nel traviamento politico riconosce la colpa del traviamento morale del tempo suo. E Platone vuole che innanzi tutto si provveda ad una sana educazione della gioventù, dei traviamenti della quale (e son parole e verità sacrosante) chiama responsabili non i giovani, ma i genitori e gli educatori (*Tim.* pp. 86 D-87 B). Queste cose Dante non lesse certo nel Timeo, perchè fino a qui non giunge Calcidio, ma analogamente le dedusse a rigor di logica da analoga premessa.

11. Sul sistema filosofico di Dante e sulle sue fonti, in tanta congerie di ricerche spesso inutili o di mera curiosità, pare a me non sia stato ancora indagato con quella serietà di propositi che a tal materia si converrebbe, nè certamente io qui ἐν παρέργῳ presumo di sopperire a questa mancanza, neanche solo per ciò che concerne Platone. Io solamente sarei contento se questo breve e incompiuto spunto potesse servire di occasione a qualche altro volonteroso per trattare a fondo l'argomento. Finiamola una buona volta col 'piè fermo' e col 'disdegno di Guido', e pensiamo a qualche cosa di serio: io ho preparato dei materiali; ad altri lascio il lavorarli. Ed intanto mi affretto a conchiudere.

Anche altri principî fondamentali di Platone ritroviamo pure essere principî fondamentali di Dante. Dio per Platone è il sommo bene, e per Dante oltre che il sommo bene (*Par.* XXVI, 31-33) è il sommo amore (*ibid.* 38-39). E l'amore perciò è il cardine su cui si volge tutto il mondo e della materia e dello spirito; dall'amore procedono e la conservazione della specie e la conservazione della morale. — Consente Dante con Platone

anche nel modo della creazione; e per l'uno e per l'altro Dio procede ad essa

In sua eternità, di tempo fuore.

Consentono tutti e due nell'affermare che l'universo somigli a Dio, *Par.* I, 103-5 e *Tim.* p. 29 E. Consentono ancora nel ritenere che la materia sia in luogo, e che Iddio invece e la sfera che è più sua propria non siano in luogo: *Par.* XXII, 65 segg. In quella sfera propria di Dio, dice,

È ogni parte là dove sempre era;
Perchè non è in loco, e non s'impola.

E in *Conv.* II, ll. 33 segg., dello stesso cielo dice: « Questo è il sovrano edificio del mondo, nel quale tutto il mondo si inchiude e di fuori del quale nulla è: ed esso non è in luogo, ma formato solo nella prima Mente. » E *Par.* XXVII, 109 segg.:

E questo cielo non ha altro dove
Che la mente divina, in che s'accende
L'amor che il volge e la virtù ch'ei piove.

Al qual proposito è superfluo del Timeo citar passi, quando appunto uno dei principî fondamentali di esso è che proprio di ciò che è, è non essere in luogo, mentre condizione necessaria per la esistenza del mondo fenomenico è appunto la χώρα o ὑποδοχή, che lo deve reggere, la quale χώρα, come si è detto, non è poi altro che lo spazio. E se anche su questo punto il concetto platonico è più razionale del dantesco, bisogna pensare che Dante scriveva un'opera che era essenzialmente opera d'arte, e che arte senza forme e senza co-

lori non si dà. Perciò il suo empireo (1) non è in luogo, ma intanto è intorno al mondo creato, e questa è una determinazione: esso è, *Par.* XXX, 39, il ciel ch'è pura luce; chè se vi si soggiunge subito

> Luce intellettual piena d'amore,

è però sempre rappresentata come luce percepibile dai sensi (2). E come avrebbe potuto Dante fare altrimenti?

Anche l'altro principio con cui Platone avvicinava la dottrina eleatica all'eraclitea, cioè che il mondo fenomenico della pluralità non è che una manifestazione del mondo intellettuale dell'unità, è accolto da Dante e posto a base del suo sistema. Non solo (*Par.* II, 136-38)

> . . . l'intelligenza sua bontate
> Multiplicata per le stelle spiega
> Girando sè sopra sua unitate;

non solo in Dio si vede (*Par.* XXXIII, 86-87)

> Legato con amore in un volume
> Ciò che per l'universo si squaderna,

ma di Dio è detto espressamente (*Par.* XXIX, 143-45)

> che tanti
> Speculi fatti s' ha, in che si spezza,
> Uno manendo in sè, come davanti (3).

---

(1) Sul concetto dell'empireo e sulle sue origini cfr. Thom. *S. Th.* I, qu. 66, a. 3.

(2) Thom. *S. Th.* I, q. 67, a. 2, dice che la luce non è corpo; e questo serva a giustificazione di Dante.

(3) Cfr. Tim. p. 42 E: καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει. Poichè per

Altre analogie ancora si potrebbero raccogliere, quali di principî generali, quali di luoghi singoli. In *Purg.* XXV, 37 segg. si dà una teoria della generazione che è diversa da quella che dà il Timeo, nella parte non veduta certo da Dante; ma quando si giunge alla congiunzione dell'anima col corpo, troviamo delle frasi che hanno riscontro con qualcuna della parte da lui conosciuta: confrontisi vv. 74-75:

e fassi un'alma sola
Che vive e sente e sè in sè rigira,

con *Tim.* p. 36 E, dove dell'anima del mondo è detto appunto αὐτὴ ἐν αὑτῇ στρεφομένη (Calcidio: « ipsaque in semet convertens »). — Similmente che la materia sia attratta dalla materia in proporzione della sua massa è principio comune a Platone e a Dante, che lo afferma specialmente ove dice che il fuoco è nato a salire (*Purg.* XVIII, 30)

Là dove più in sua materia dura.

Così dicasi di osservazioni anche più speciali e occasionali. Che il midollo spinale sia la radice dell' uomo è detto in *Tim.* pag. 73 B ed in *Inf.* XXVIII, 140-141:

Partito porto il mio cerebro, lasso!
Dal suo principio, ch'è in questo troncone.

Così quando leggiamo in *Conv.* I, 7, ll. 15 segg., che: « Ciascuna cosa che da perverso ordine pro-

---

altro Calcidio traduce 'cum in proposito rerum creator maneret', anche questa analogia dovrà porsi nel novero delle casuali: analoghi principî conducono ad analoghe conseguenze.

cede è laboriosa, e per conseguente è amara e non *dolce*, » ripensiamo alla dottrina del Timeo che il dolore e il piacere fisico corrispondono al partirsi e al ritornare degli organi del senso al loro stato naturale: cfr., p. es., *Tim.* p. 66 C. — Così quando leggiamo in *Purg.* XIV, 148:

> Chiamavi il cielo e intorno vi si gira
> Mostrandovi le sue bellezze eterne,

ricordiamo appunto che Timeo pone a principio della sua morale il dover l'uomo conformare le circolazioni del suo spirito alle circolazioni celesti, e afferma che la vista fu data all'uomo principalmente a questo scopo. — Così nel frequente traslato della cera, per dire il substrato su cui si imprime l'immagine dell'idea, si potrebbe vedere un riflesso dell' ἐκμαγεῖον di cui parla Timeo a p. 50 C; così persino nell'immagine del convito che Platone adopera fino dalle prime linee del Timeo (p. 17 A), e su cui insiste anche più oltre (p. 27 B), si potrebbe vedere, se non l'ispirazione, almeno un conforto a intitolare *Convivio* la sua maggior opera di prosa; per tacere ciò che fu già notato da altri, che l'ideazione del Purgatorio nell'emisfero australe e la leggenda dell'ultimo viaggio d'Ulisse (*Inf.* XXVI) potrebbero avere pure avuto occasione dal proemio del nostro dialogo (1).

(1) In particolare i vv. 107-8 del detto canto:

> Quando venimmo a quella foce stretta,
> Ov'Ercole segnò li suoi riguardi,

parrebbero in qualche modo consonare con *Tim.* pp. 24 E-25 A: νῆσον γὰρ πρὸ τοῦ στόματος εἶχεν, ὃ κα-

12. Potrei continuare, ma poichè ad ogni modo il risultato sarà sempre più di impressione che di dimostrazione, ciò che ho detto per questo risultato mi pare che basti. E riassumendo conchiudo, che mentre da una parte sembra certo aver Dante veduta la traduzione di Calcidio, se non forse anche il commento, non si può dall'altra affermare che questo fosse uno dei testi ch'egli più studiasse e intendesse, e tanto meno ch'egli possedesse. Se il Timeo per noi è difficile, difficilissimo doveva essere per gli uomini del medio evo, e mal si capisce come si immaginassero d'intenderlo. Agostino, Boezio, Tommaso citavano troppe volte il Timeo, perchè Dante non dovesse sentir desiderio di attingervi direttamente, ma che fosse difficile e oscuro lo sapeva già da Cicerone, e ciò che veramente volesse dire anche nei punti che a Dante parevano più capitali, egli, come dichiara, non si riteneva ben certo di aver capito. La sua fede in Aristotele del resto lo dispensava di andare al fondo di un'opera che poteva essere eterodossa, — e perciò probabilmente non ci tornò sopra, e dalla lettura fatta e dalle citazioni che la illustravano si lasciò piuttosto suggestionare che persuadere. Se per altro non se ne giovò molto per le sue argomentazioni, se ne assimilò lo spirito profondamente meta-

---

λεῖται, ὥς φατε ὑμεῖς, Ἡρακλέους στῆλαι (a p. 151 in nota per *lapsus* è detto preferirsi altra lezione) ... τάδε μὲν γάρ, ὅσα ἐντὸς τοῦ στόματος οὗ λέγομεν, φαίνεται λιμὴν στενόν τινα ἔχων εἴσπλουν. Anche poco più oltre lo stretto è chiamato στόμα, e la parola è conservata da Calcidio che ha: “ quod os a vobis Herculis censentur columnae ... quippe hoc intra os, sive Herculeas columnas,... „ e lascio il resto, che sono spropositi.

fisico, e nella concezione del soprannaturale gareggiò col suo modello e lo vinse.

Il *Timeo* e la *Divina Commedia* sono le due più vaste concezioni e nello stesso tempo le due più grandi sintesi dei problemi fondamentali della natura e dell'umanità; la coscienza ellenica nell'uno, la coscienza cristiana nell'altro sono rappresentate nel più alto rigoglio della loro più perfetta evoluzione. Più appassionato e più sicuro Dante nei suoi presupposti, dall'uomo risale a Dio, e fa perciò opera più interessante; più rigoroso logico Platone e più indipendente nelle sue speculazioni, da Dio scende all'uomo, e fa perciò opera più dottrinaria. Dante muove dall'esperienza, Platone dalla teoria; Dante dal fenomeno assurge all'idea, Platone dall'idea deduce il fenomeno; Dante dalla terra sale al cielo; Platone dal cielo scende sulla terra; vanno tutti e due in cerca della verità per strade opposte; ma Dante, perchè comincia dall'uomo, trova più largo consenso nelle anime dei suoi lettori; Platone, perchè comincia da Dio, di necessità parla a pochi, e la parte umana che doveva trattarsi nel racconto di Critia disgraziatamente rimase incompiuta. Ad ogni modo tutti e due sostanzialmente muovono da un principio aprioristico, e la fede di Dante è anzi più aprioristica assai della speculazione scientifica di Platone: gli è che la fede di Dante, appunto per il suo carattere soprarazionale e per il consenso che trovava nelle anime cristiane, consenso di sentimento e consenso di aspirazioni, penetrava più assai nei misteri della vita ed avea sull'uomo un'efficacia assai più pratica che non potesse avere il pensiero di Platone, per quanto alto e per quanto puro, il quale, appunto

perchè alto e perchè puro, era di necessità incomunicabile alle masse. Questa stessa analogia d'argomento può pertanto aver di per sè prodotto molte analogie anche nei particolari, senza bisogno di vederci sempre imitazione consciente e diretta.

INDICE